حنّة آرندت

بين الماضي والمستقبل

ستة بحوث في الفكر السياسي



نقله إلى العربية:

عبد الرحمن بشناق

Jadawel جداول

بين الماضي والمستقبل

ستة بحوث في الفكر السياسي

Hannah Arendt

Between past and Future

This edition published by arrangement with Viking, a member of Penguin Group (USA) LLC, A penguin Random House Company.

حنّـة آرنـدت

بين الماضي والمستقبل

ستة بحوث في الفكر السياسي

نقله إلى العربية:
عبد الرحمن بشناق

مراجعة:
زكريا إبراهيم

تصدير وتدقيق:
هادية العرقي

Jadawel / جداول

الكتاب: **بين الماضي والمستقبل / ستة بحوث في الفكر السياسي**
المؤلف: **حنّة آرندت**
نقله إلى العربية: **عبد الرحمن بشناق**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
تشرين الأول/ أكتوبر 2014
ISBN 978-614-418-234-5

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L.
Caracas Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2014 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

الإهداء

إلى هنريش،
بعد خمس وعشرين سنة.

الشكر

تكون المحاولات التي يضمّها هذا الكتاب صيغ مراجعة ومزيدة لمقالات صدرت في المجلات التالية:

America Scholar, Chicago Review, Deadalus, Nomos, Partisan Review, The Review of Politics.

أمّا مقال «أزمة التربيةِ» فقد كتب في الأصل بالألمانية وترجم هنا إلى الإنكليزية.

تنبيه حول هذه الترجمة

لقد تألّف كتاب **ما بين الماضي والمستقبل** في الأصل من ستة بحوث نُشرت في مجلّات تشير إليها حنة آرندت جميعًا في شكرها لها. وتمثّل هذه المقالات في تقدير المؤلفة مساهمات في التفكير السياسي ومحاولات للبحث في أصل المفاهيم السياسية الغربية الكبرى. ولذلك فقد تضمّن الكتاب بحثًا حول «التقليد الحديث» للتفكير في صلة الحداثة بالتقليد - وقد كانت المسألة مهمة في المناخ الثقافي الأميركي خلال ثلاثينيات وأربعينيات وخمسينيات القرن العشرين لارتباطها بقضايا التحديث، وبحثًا حول «مفهوم التاريخ» وآخر حول «الحرية والسياسة» وبحثًا حول «السلطة»، قبل أن تدعم نفس الفكرة من مقام أزمة الحداثة - ببحث أول «أزمة التربية» يحاول فهم أزمة الإنسان المعاصر انطلاقًا من تشخيص نوع الثقافة والتربية التي يتقبّلها - وببحث آخر تحت عنوان «المجتمع والثقافة». وقد كان هذا محتوى الطبعة الأولى التي صدرت في عام 1961 عن دار فايكنغ في نيويورك، وهي التي اعتمدها الأستاذ عبد الرحمن بوشنق، ومؤسسة فرنكلين التي كانت قد موّلت هذه الترجمة.

إذا كانت الطبعة الأولى قد استعادت مضامين طبعة أولية بالألمانية تضمّنت أربع دراسات، فإن الطبعة الأميركية الثانية قد ضمّت إلى جانب البحوث المذكورة بحثين آخرين أوّلهما حول

«الحقيقة والسياسة» وثانيهما حول «غزو الفضاء» مواصلةً للتأكيد أن التقدم العلمي كما التقني لا يعنيان بالضرورة تقدمًا في القيم العملية (أخلاقًا وسياسة) أو في الثقافة. كما أن المؤلفة أدرجت تحويرات داخل بعض النصوص بالإضافة والتعديل، ولما كانت الطبعة الأولى هي المعتمدة فقد عزفنا عن كل تدقيق يحوّر النص المترجم واكتفينا بالتحويرات الجزئية المتعلقة بالجهاز النقدي وبتصحيح الأخطاء المطبعية، وبتحيين تعريب بعض الأسماء الغربية مثل وضع «كانط» عوض «كانت» أو «كافكا» عوض «كافكا»، أومكيافللي عوض ميكيافلي، بينما تركنا «عقائديات» على الرغم من استقرار مصطلح «أيديولوجيات» في التداول العربي، وتركنا «توتاليتارية» على الرغم من اعتبارنا «كليانية» أفضل.... إلخ كما وضعنا الهوامش في أسفل الصفحات لا في آخر الكتاب كما كان الأمر في الطبعة الأصلية؛ ونحن قد ألحقنا ذلك في الأغلب بعلامة(*) لنخطر القارئ بتدخّلنا، ونحن إنما اخترنا التدقيق عوض المراجعة تفاديًا للحيف في حق المراجع الأول المرحوم الدكتور زكريا إبراهيم، ولا يمكن إلا أن ننوّه هنا بمجهود المترجم والمراجع، وقد استحقا شرف السبق في ترجمة حنة آرندت منذ بداية سبعينيات القرن العشرين. ولما جاءت هذه الترجمة في الأصل عارية من كل تصدير خاص بالترجمة العربية فقد وضعنا التصدير المتعلق بالمسألة السياسية عند حنة آرندت مدخلًا لقراءة الكتاب، وإدراجًا له ضمن المسيرة النظرية والسياسية للمفكّرة الألمانية/ الأميركية، آخذين بعين الاعتبار ما صدر من نصوصها في حياتها، كما بعد وفاتها، لاحقًا لصدور هذه الترجمة باكورة الترجمات العربية القليلة لكتب مؤلفتنا ومقالاتها. أما عن الكتابة حولها عربيًا فهو أندر. لذلك فنحن نريد أن ننبّه إلى فضل الناشر الدكتور يوسف

الصمعان صاحب فكرة إعادة إصدار الكتاب وتدقيقه وتصديره، وأن نشكره على تشريفنا بالقيام بذلك في مجال نشاطات دار **جداول**. كما لا ننسى أن نشكر الأستاذ عماد عبد الحميد على متابعته الودودة لأطوار إنجاز هذا العمل.

هادية العرقي

تونس في 08 كانون الأول/ ديسمبر 2013

تصدير:
حنة آرندت والمسألة السياسية

قد لا يستوقف قارئ العنوان الفرعي لكتاب **بين الماضي والمستقبل** لحنة آرندت، نعني «تمارين في الفكر السياسي»[1] إذا هو لم يأخذ على مأخذ الجدّ تعقّد المسألة السياسية عند مؤلفة كانت قد كررت في أكثر من مرة: «لا أنتمي إلى دائرة الفلاسفة، إنما صناعتي بشكل عام النظرية السياسية»[2]، كما أكدت منذ الخمسينيات الفقر النظري الأوروبي في مجال السياسة. رافضةً في نفس الوقت الفلسفة السياسية الكلاسيكية منذ أفلاطون إلى هيدغر[3]، كما كانت قد رفضت علم الاجتماع السياسي الوظيفي الأميركي عند دراسة الكليانية، وهي تقترح مقاربة من جنس المحاولة الخبرية والنظرية في ذات الوقت، لأنها تظن ذلك الاختيار المنهجي أقرب إلى روح الفعل السياسي، والأكثر ملاءمة للنظر السياسي، وهو ما تنبّه إليه المفكرة منذ تقديم كتاب **بين الماضي والمستقبل** قائلة:

(1) H.Arendt, **Between Past and Future**: **Six Exercices inPolitical Thought**، New York Viking Press، 1961; Id **Between Past and Future** : **Eight Exerc - ces inPolitical Thought**، New York Viking Press, 1968.

(2) H.Arendt, **La tradition cachée**, trad.fr.Paris، Bourgois, 1987.

(3) H.Arendt, «Philosophy and Politics» (1954), in **Social Rresearch**، 57/1, 1990, p.72-103.

«وعلى وجه التحديد، هذه المقالات هي تمارين في الفكر السياسي كما ينبثق في واقع أحداث السياسة (على الرغم من أن هذه الأحداث لا تذكر إلا عرضًا)، وإنني أفترض في هذه المقالات أن التفكير نفسه ينشأ عن وقائع خبرة الحياة ويظلّ مرتبطًا بها باعتبارها المعالم الوحيدة التي يستطيع أن يدرك بها موقفه واتجاهه. ولما كانت هذه التمارين تدور حول الماضي والمستقبل، فإنها تجمع بين النقد والتجربة، لكن التجارب لا تحاول تصميم مستقبل يوطوبي، كما أن نقد الماضي والآراء التقليدية لا يرمي إلى الإطاحة بها».

بيد أنه مع ذلك لا يكاد يشكّ باحث في أن حنة آرندت من المفكرين الذين وسموا إلى حد كبير القرن العشرين بفكرهم السياسي المتميز، فلقد طرحت مسائل راهنة في حينها، وما تزال: وهذا ما جعل فكرها الناضج يراوح على الدوام بين الفهم النظري والالتزام العملي والرصد الواقعي - كما يتجلى للناظر في سيرتها وكتاباتها معًا. ولقد أمكن الكلام عن فكر حنة آرندت - لا عن فلسفتها، وهو أمر ليس بالأمر الثانوي، لأنه يستند إلى محاول تحديد شامل لطبيعة إنتاج المفكرة، كما هو يكثّف على نحو كبير جانبًا من جوانب النزاعات التأويلية المتعلقة بكتاباتها[1]. وبعض آثار ذلك التقدير التأويلي هي كالتالي:

أولًا - إنها كانت شديدة الانتقاد للفلسفة السياسية من أفلاطون إلى هيدغر، إلى حدّ اعتبارها مسؤولةً جزئيًا عن التباس معنى السياسة (ما هي السياسة) وقد اعتبرت الربط بين الفلسفة والسياسة الذي تمّ إلى حدّ الآن إشكاليًا إلى نحو بعيد. وهو ما لا يمكّن من فهم استشكال السياسي عامة لا من جهة المحددات، ولا من جهة الجوانب، ولا من جهة المفهوم، ولا من جهة الحدود.

(1) M. Abensour, **Hannah Arendt contre la philosophie politique?**, Paris, Sens Tonca, 2006.

ثانيًا - إن فكرها في تقاطع الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي، والتاريخ، وعلم السياسة.

ثالثًا - إن «فكر حنة آرندت» لا ينفصل عن حياتها وعن قرنها: فهناك اضطلاع حقيقي بالقرن: محددات الفكر، هي ذاتها مواضيعه الأهم، وتحقيب الفكر يرتبط بمجريات الحياة ذاتها، ولذلك فمن الضروري سلوك سبيل المراوحة بين معطيات النظر ومعطيات البيوغرافيا، لِما تفرضه طبيعة هذه المادة: «فلقد ارتبط الفكر بالحياة عند حنة آرندت على نحو صميم» بحسب عبارة جوليا كرستيفا الجميلة إلى حد كبير، وهو ما سنحاول التدليل عليه باقتضاب شديد.

***

1 - ولدت حنة آرندت في 14 تشرين الأول/ أكتوبر من سنة 1906 بهانوفر في ألمانيا، وهي من أصل يهودي وتنتمي إلى عائلة مندمجة في المجتمع الألماني. وكان أبواها اشتراكيين، وكان والدها بول آرندت مهندسًا، توفّي سنة 1913 وهي طفلة، وكانت أمها مارتا قد تلقت تعليمًا في اللغة الفرنسية في باريس كما درست الموسيقى، وكانت معجبة جدًا بروزا لوكسمبورغ، وقد كانت تنشئتها دينية وفق الموروث الاجتماعي والديني اليهودي التقليدي(1)، ولقد درست الفلسفة واللاهوت والفيلولوجيا في جامعات ماربورغ وفريبورغ وهايدلبرغ، وتتلمذت على يد كل من إدموند هوسرل ومارتن هيدغر وكارل ياسبرز(2)، ولقد تحصلت على الدكتوراه سنة 1928 برسالة أعدتها تحت إشراف كارل ياسبرز حول **مفهوم الحب عند**

---

(1) H.Arendt, **The Jew as Paria: Jewish Identity andPolitics in the Modern Age**، editedby Ron H.Feldman، New York, Grove Press, 1978.

(2) Elisabeth Young-Bruehl, **Hannah Arendt، for the Love of the World**, Yale University Press ؛ 1982.

القديس أوغستينوس نشرت سنة 1929[1]، وقد اعتبر ياسبرس (في رسالة إلى مارتن هيدجر) أن ذلك العمل غير مؤهل للدرجة التقديرية العليا، وقد **تَمَّ إيقافها سنة 1933 من قِبل البوليس السياسي الألماني طيلة أسبوع ثم** أطلق سراحها لنقص في أدلة الإثبات. وقد أصبحت تدريجيًا واعية بهويتها اليهودية (وهذا ما سيمكّنها لاحقًا من الاهتمام بمعاداة السامية)، وفي نفس سنة صعود النازيين إلى الحكم غادرت ألمانيا بصحبة أمها، واستقرتا في فرنسا لمدة ثماني سنوات؛ وبذلك انتهت **المرحلة الأولى من حياتها**.

في سنة 1935 التقت حنة آرندت بالعديد من المثقفين والمفكرين أمثال ريمون آرون (مفكر السياسة وفلسفة التاريخ النقدية) وألكسندر كويري (المتخصص في الفلسفة الوسيطة قبل أن يتوجه نحو تاريخ الفيزياء الحديثة) والأديب والمؤلف المسرحي ألبير كامو، وجان بول سارتر في بدايتيهما الفكرية، وكانت كذلك صديقة المسرحي والمنظّر الفني برتولت برشت، وفالتر بنيامين الفيلسوف الذي كانت تحضر لقاءه بأصدقائه، وكان قريب زوجها الأول الذي كانت قد ارتبطت به سنة 1925؛ ويعود إليها فضل نقل نص بنيامين «**أطروحات حول مفهوم التاريخ**» إلى الولايات المتحدة عند هجرتها، والعمل على إقناع ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو المشرفين على مركز الدراسات الاجتماعية بنشره، في ملجأ مدرسة فرانكفورت في الولايات المتحدة طوال الحرب الثانية وما بعدها بقليل[2].

في سنة 1936 التقت في باريس بالشيوعي العصامي هنريش بلوشر، الذي سيصبح زوجها الثاني (وهو من أهدت إليه لاحقًا الطبعة الأولى من كتاب **بين الماضي والمستقبل**)، ونظن أنه هو من ساعدها على تغيير

(1) H.Arendt, **Der Liebesbegriff bei Augustin**، Berlin, J.Springer، 1929.

(2) H.Arendt, **Men in Dark Times**, New York, Harcourt, Brace World, 1968

نظرتها للمسائل السياسية التي كانت تطرحها، بالأساس، من زاوية المسالة اليهودية[1]. ولقد أُوقفت حنة آرندت لمدة أسبوع ثم نقلت إلى المحتشد **وبعد إطلاق سراحها تزوجت من بلوشر في 16 كانون الأول/ يناير 1940** وبدأت تفكر فعليًا في الهجرة إلى الولايات المتحدة الأميركية، حيث حصلت على الجنسية سنة 1951، وهو ما **توّج المرحلة الثانية من حياتها** والتي ارتبطت بالنازية والحرب العالمية الثانية والبحث في الكليانية، الذي كانت قد بدأت بالاضطلاع بها منذ هجرتها إلى فرنسا[2].

مكّنها وضعها المدني الجديد بدايةً من سنة 1955 من التدريس في الجامعات ونذكر من بينها جامعة باركلي وجامعة كولومبيا ومعهد بروكلين: وهذه فترة اهتمت فيها أساسًا بقضايا السياسة والحرية والحداثة على نحو يختلف عن المرحلة الأولى، على الرغم من مواصلتها الاهتمام ببعض بقايا الفترة السوداء الأولى. نظرًا لاستقلالها الفكري، حتى بعيدًا عن الغلوّ اليهودي في التأكيد على «الشرّ المطلق» الذي مثّلته الحرب العالمية الثانية في بُعدها المرتبط بالمحرقة، فقد عانت خلال الفترة الأخيرة ومنذ سنة 1965 (بسبب موقفها من محاكمة المتعاون اليهودي مع النازية آيخمان)[3] إلى سنة 1975 (وفاتها) نوعًا من الإقصاء والنقد اللاذع[4]؛ ومع

(1) H.Arendt «Aufklärung und Judenfrage» Zeitschrift fur die Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin؛ 4 /2-3،1932.Id. «Berliner Salon» und «Brief Rahels an Pauline Wiesel», **Deutsche Almanach fur das Jahr** 1932, Leipzig، .S.175-184؛ 185-190

(2) H.Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, New York، Harcourt, Brace .Co.1951، 1958،1966

(3) H.Arendt, **Eichmann in Jerusalem**: **A Report on the Banality of Evil**, New .York Viking Press، 1965

(4) Cf.**Encounter**, January 1964؛ **New York Review of Books**, 1966, January .**5th**, 12th, 20th

ذلك فقد درست منذ 1967 الفلسفة السياسية «**بالمعهد الجديد للأبحاث الاجتماعية**» بنيويورك مواصلة نفس المسيرة إلى حين وفاتها سنة 1975، ويعتبر أغلب المهتمين بفلسفتها أن تجربة المنفى كانت عاملًا أساسيًا في تكوين تفكيرها المراوح بين التحليل النظري (حياة الفكر) وبين الرصد العياني للتجربة الإنسانية والمشاركة فيها (**الحياة العملية**) وهي في ذلك قد قطعت مع ما يمكن أن يورط الفلسفة في معاضدة السلطة السياسية - كما فعل العديد من أفلاطون إلى هيدغر. ولكن فكرها كان «محبةً للعالم» على نحو صارم[1]. ويمكن تلخيص حصاد فكرها في محاولة مفهمة ظاهرة «الكليانية» (1945-1959)، ثم في العودة إلى القدامى للتفكير في أزمة الحداثة (1958-1970) قبل العودة إلى قضية الفلسفة (1970-1975) في ثلاثية ظلت غير ناجزة[2] في جزأين: التفكير، الإرادة أولًا، ثم أضيفت إليهما محاضراتها حول فلسفة كانط السياسية، واقترحت المترجمة الفرنسية أن يكون مكمّلًا للنصين السابقين من خلال عنونته «**القدرة على الحكم**»[3].

2 - يمكن بتلخيص شديد أن ندلّل على الارتباط بين الفكر والحياة كما يلي:

أ - فهي اليهودية الأصل والتي تربّت في محيط ليبرالي مندمج درست اللاهوت البروتستانتي إضافة إلى اشتغالها على أوغسطينوس.

ب - ثم أصبحت «يهودية ألمانية طردها النازيون من بلدها» إلى فرنسا (1933-1940) شريدة تساعد المشردين اليهود وشاركتهم لفترة قصيرة

---

(1) Elisabeth Young-Bruehl, **Hannah Arendt، for the Love of the World**, op.cit.

(2) H.Arendt, **The Life of Mind**, 2 Vol. Edited by Mary McCarty، NewYork, Harcourt Brace Jovanovich, 1978؛ Id. **Lectures on Kant's Political Philos - phy**, edited by Rainer Beiner, Chicago University Press, 19821.

(3) **Juger**. **Sur la philosophie politique de Kant**, trad.fr. Paris, Seuil؛1991.

المحتشد (1940) وساعدت الصغار منهم على الرحيل إلى فلسطين، قبل أن يصبح موقفها موقفًا نقديًا من الصهيونية التي أدركت منذ 1944 **أنها أيديولوجيا قومية كبقية أيديولوجيات الحداثة السياسية المرتبطة** بالدولة الأمة (المنشودة بالنسبة إلى الصهيونية لا الموجودة كما بالنسبة إلى الآخرين) ومن هنا كان تفكيرها في الأقليات واللاجئين وحقوق الإنسان.... إلخ ما بين 1951-1941، بل ومواقفها المعارضة لمحاكمة المتعاون مع النازيين آيخمان في إسرائيل عوض محاكمته في محكمة الجرائم ضد الإنسانية سنة 1962، هذا على الرغم من عطفها الشديد على دولة إسرائيل أثناء حروب 1956 و1967 و1973.

ت - ولكنها لم تسترجع وضعًا مدنيًا طوال عشر سنوات من العيش في الولايات المتحدة الأميركية من دون صفة مواطنة بل كانت صفتها «لا وطن لها» من 1941 إلى 1951.

ث - وستُمنح سنة 1952 المواطنة الأميركية وستعتزّ بذلك ولكنها لن تفقد صلتها ببلدها ألمانيا لسانًا وقيمًا فليست «اللغة الأم» التي تبقى مجرد لغة بل هي ما لا يمكن اقتسامه من العالم مع الجميع بل مع جزء منهم لا غير، بالرغم من إرادة التخطي التي أرادتها «مواطنة العالم» من خلال «حب العالم».

***

3 - يفضي ما سبق إلى صعوبة متعلقة بنوع إنتاج حنة آرندت: فالكلام عن فكر الكاتبة لا عن فلسفتها، لا يجانب الصواب إذ إن اعتبارها فيلسوفة ليس موضع إجماع. إذا كانت قد أنجزت رسالة دكتوراه سنة 1929 حول «الحب عند أغوستينوس» تحت إشراف كارل ياسبرس - كما جاء من قبل، فهي قد ابتعدت لمدة طويلة عن الفلسفة بالمعنى الأكاديمي والصناعي، ولم تعد - «إلى حبها الأول»، كما قالت في بعض رسائلها المتأخرة - إلا

في بداية السبعينيات في عمل لم يكتمل هو الآخر كما ذكرنا، نشر بعد وفاتها (1975). فلقد كانت السياسة ضربًا من المطهر الذي كابدته حنة عبر **محاولة تعقل تجارب قصوى مثل «الحرب» و«الإبادة» و«الكليانية» قبل** العودة إلى النظر، كما كان التفكير في الحداثة تجريبًا نظريًا ضروريًا قبل العودة إلى الاضطلاع «بحياة الفكر».

مما لا شك فيه أن التفكير في فلسفة حنة آرندت لا ينفصل عن التفكير في الفلسفة السياسية بحيث يرتبط الاطلاع على فلسفتها بالمسائل السياسية الراهنة في القرن العشرين، ونذكر من ذلك مسالة الكليانية وفعلًا، فلا ينفصل النظر إلى الدولة في القرن العشرين عن ظاهرة الكليانية ولذلك أفردت آرندت مؤلفًا من أهم مؤلفاتها لهذه المسالة اختارت له عنوان **أصول الكليانية** وقد كتبته خلال الفترة المتراوحة بين 1943 و1948 وإن لم تنشره إلا سنة 1951 كما جاء من قبل، ويتكون الكتاب من مراحل ثلاث بحيث تخصص الجزء الأول لتحليل ظاهرة معاداة السامية في العصر الحديث وقد درستها في إطارها التاريخي لتطور الدولة الأمة، أما الجزء الثاني فقد خصّصته الفيلسوفة لظاهرة الإمبريالية في نهاية القرن التاسع عشر، فدرست فيه ظاهرة توسّع البورجوازية والنظريات العرقية كما حلّلت فيه ظاهرة التنظيم البيروقراطي، وخصصت الجزء الثالث لدراسة الكليانية الستالينية والنازية، وتعتبر المؤلفة أن الكليانية نظام جديد لم يسبق له أن وجِد من قبل بحيث تعتبر أن كل من يحاول ربطه بالماضي والأنظمة القديمة فإنه لم يفهم طبيعته. يعود مفهوم الكليانية إلى موسوليني وما يُلاحظ هو أن آرندت لم تبرر اختيارها لهذا المفهوم دون سواه، وترى الفيلسوفة أن الكليانية ضرب من ضروب الحكم الذي تكون طبيعته الترهيب ومبدؤه الأيدولوجيا، ولقد كانت الأرضية التاريخية مهيئة فعلًا لكتابة هذا المؤلف حيث إن ظاهرة الكليانية كانت محلَّ درس فلقد نظّمت الجمعية الفلسفية

الأميركية ملتقى حول هذه المسالة وذلك سنة 1940، ويعيب النقاد على حنة آرندت بعض المسائل التي يعتبرونها صعوبات لم تنجح في تذليلها، وهي تتمثّل في عدم تعريف المفهوم وعدم تبرير اختياره، كما أن المؤلفة قد خصصت جزءًا من الكتاب لدراسة أصل هذه الظاهرة الجديدة من دون أن يقلّل ذلك من هذه الصعوبة، ويعيب النقاد على آرندت أنها لم تتوقّف عند نقاط الاختلاف بين النظامين، النازي والستاليني، ويذهب البعض إلى حد اعتبار أن الفيلسوفة لم تذكر أسماء أعلام كان لهم وقع في دراسة الكليانية ولم تظهر هذه الأسماء إلا في البيبلوغرافيا، ولذلك فهي قد عدّلت بعض مواضعه في الطبعة الثانية والطبعة الثالثة، بل وهناك بعض الفروق بين النص الإنكليزي والنص الألماني للطبعة الأولى.

4 - لقد سعت حنة آرندت مبكرًا بعد كتابة **أصول الكليانية** إلى التوجّه رأسًا إلى **السياسي**[1] لتعقله نظريًا، بعد أن كانت قد تحملت مفاعيله العملية، وبعد أن قامت بتوصيف بعض أفظع تجلياته السالبة (الاضطهاد، العنصرية، الحرب، الإبادة الجماعية، الكليانية). ويمكن أن نتبيّن من خلال كتابات آرندت إلى حدود بداية الخمسينيات أن محدِّدات تصورها للسياسة إنما كانت التالية:

* حدثان الكليانية (1933) ألغت حسب الكاتبة السياسي تمامًا ولكن حنة لم تنضج للتفكير في ذلك إلا بداية من 1941، فقد عانت في معيشتها النازية مباشرة، والستالينية على نحو غير مباشر، من خلال علاقتها باليسار الألماني في بلدها أولًا وفي فرنسا لاحقًا. **(أصول الكليانية)**

* وضع من لا وطن له الذي بيّن لها الارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والمواطنة كأنما من لا وطن له ليس إنسانًا وبالتالي لا حقوق له بل حتى ليس له وضع اللاجئ. **(أصول الكليانية)**

(1) H.Arendt, **Qu'est ce que la politique?** trad.fr, Seuil, Paris, 1995

* الحرب في هيئتها الراهنة. (**ماهي السياسة؟**)

لقد صاغت حنة آرندت تبعًا لذلك سؤالها على النحو التالي: كيف يصبح الإنسان نافلًا (الجواب في تحديد طبيعة الإنسان الكلياني حاكمًا، هتلر وستالين نموذجًا، ومحكومًا آيخمان منفذًا) فالشر السياسي الجذري يُنتج ابتذال الشرّ ذاته وهو ما لا يقبل المعرفة ولا الفهم لأنه المرعب ذاته. ولكن السؤال السالب المذكور حول أفول السياسي في حضرة الشر المحض، لا يستغرق كل السؤال السياسي الآرندي إذ هي قد استأنفت النظر في الأمر ولكن هذا يحيلنا إلى صعوبة جديدة تتعلق بالمسألة ذاتها أعني مفهوم السياسة، فقد يذهب البعض إلى أن هذه الصعوبة لا مسوغ لها باعتبار أن هناك نصًّا للمفكِّرة موسوم: **ما هي السياسة؟** بيد أن ذلك ليس حلًّا للمشكل بل هو جانب منه، إذ إن حنة آرندت قد اتفقت منذ 1955 مع ناشرها الألماني بايبر حول إصدار كتاب عنوانه مدخل إلى السياسة يناظر كتاب كارل ياسبرس الشهير **مدخل إلى الفلسفة**، بيد أن هذا المشروع لم يفضِ إلى الكتاب المنشود فتم إلغاء العقد سنة 1962، وما نُشر بعد وفاة حنة آرندت ليس إلا مخطوطًا غير ناجز (1993): وهو ما يثير عديدًا من التساؤلات عن سبب فشل المشروع، واليقين الوحيد الذي لدينا هو أن العدول عن الكتاب كان بالتراضي، وبالتالي فإذا كان الناشر قابلًا للأمر فإن السبب إنما يعود إلى المؤلف، فما هي الأسباب التي قد تكون دفعت آرندت إلى إلغاء العقد؟ لعلنا نعثر على ضالّتنا في نوعية المواد المنشورة.

نحن نتبيّن في هذا النص الجوانب التالية فقد أكّدت فقدان الناس عالمهم أي معناهم وقيمتهم أي فقدان الذي بينهم (المشترك) وهي تميّز في تلك الفترة بين الصحراء أي الحياة المعاصرة التي تفتقد إلى العالم وهو ما تراه قد ابتدأ في الحداثة التي أصبحت أرضًا يبابًا على الرغم من ضجيجها، والواحات أي مجالات الحياة في استقلال عن الظروف

السياسية (وتذكر أمثلة انعزال الفنان وتوحّد الفيلسوف وانقطاع الإنسان لإنسان آخر في تجارب الصداقة والحب) وتعتبر حنة أن علماء السياسة ينبغي أن يدركوا قيمة هذه الواحات للحفاظ على الحياة، وهو ما لا يعنى الهروب من السياسة، بل يعني الاهتمام بسياسة أخرى، وتحذّر من زحف الصحراء وقبلها من العواصف الرملية التي هي مرضنا النفسي وقد قبلنا به كما يريدنا التحليل النفسي وكما يريد فلاسفة العدمية وخاصة نيتشه وهيدغر، والسياسة الراهنة مظهر من مظاهر الصحراء وهو ما سعت الكاتبة في كل المخطوط إلى توضيحه من دون جدوى.

لتوضيح ذلك سعت حنة آرندت من دون أن تكمل الأمر كما قلنا إلى التقديم إلى السياسة بالإجابة على سؤال ما معنى السياسة؟ في منتهى الكتاب.

وقد ميّزت بوضوح بين هدف السياسة وغايتها ومعناها ومبدئها. فالمعنى ليس الهدف لأن الأول يحايث موضوعه على الدوام فإذا اندثر الموضوع اندثر معناه، وهو ما لا يصدق على الهدف الذي هو معاكس تمامًا للمعنى لأن الهدف لا يتجلّى إلا عندما ينتهي النشاط الذي نقوم به. أما الغاية فهي ما يوجّه أفعالنا وهي ما يحدّد معاييرنا ولذلك فهي تسمو على الهدف سمو المعيار والمقياس على ما يُعيّر أو يقاس، وأخيرًا فإن المبدأ وهو بمعنى نفسي القناعة الأساسية التي تشترك فيه مجموعة من الناس وتحرك نشاطهم هو ما عناه منتسكيو بذلك عند تصنيفه للدساتير إلى دستور ملكي مبدؤه الشرف ودستور جمهوري مبدؤه الفضيلة وآخر الطغيان ومبدؤه الخوف، وقد أضافت حنة الكليانية التي مبدؤها الأيدولوجيا، ويكمن كذلك المجد في الحقبة الهوميرية، والحرية والعدالة عند الاثينيين.

لذلك يكون السؤال عن المعنى مرتبطًا بسؤال عن أهلية الأهداف المرسومة للعمل السياسة لأن تطلب، وهل تناسب الوسائل المقترحة هذه

الأهداف؟ وكذلك بالسؤال عن وجود غايات يمكن أن ترشد أعمالنا؟ وعن افتقار العمل السياسي في حقبتنا إلى مبدأ يحرّكه؟ وهو ما تتعرّض له على نحو برنامجي من خلال تبيان صِلة الرأي السائد بالسياسة، وصِلة الرأي الشائع بالحكم، والتوقّف عند معنى السياسة في مقطعين أولهما نظري محض، وثانيهما نظري تاريخي، ثم بفحص صِلة السياسة بالحرب.

وهي مع ذلك تقدم في نص جميل يعود إلى 1950، ما يمكن أن يعتبر جوهر تصورها للسياسة وهي صفحات جميلة تتقوم بالدفاع عن التعدد ضدّ الوحدة التي هي عماد الكليانية ومطلب الفلسفة سياسيةً كانت أو ميتافيزيقيةً، من أفلاطون إلى هيدجر.

5 - لقائل أن يقول لماذا انتقلت حنة آرندت من التفكير في الكليانية إلى التفكير في مسائل سابقة تاريخيًا، نعني الحداثة، والثورة، والحرية وخاصةً بعد العدول عن إنهاء الكتاب حول ماهية السياسي؟ - كما جاء من قبل. ويمكن اعتبار تفكير حنة آرندت اللاحق في تلك المسائل نوعًا من الوعي بمحدودية التفسير السابق في الكليانية ذاتها، إننا نظن أن حنة آرندت قد وقفت نظريًا وعمليًا ضد السياسة القائمة، ولكنها واصلت، في ما بعد العدول عن كتابة «ما هي السياسية»، الاضطلاع بالسياسة القائمة نظريًا وعمليًا في نفس الوقت، ولذلك طرحت فكرة الحداثة بأكملها: فكتاب **الشرط الإنساني**[1] قد خُصص للتفكير في ما يفعله الإنسان حيث تعرض إلى مكونات الحياة العملية، أي ضروب النشاط الإنساني ونقصد بذلك الشغل والعمل والفعل. فأما الشغل فإنه يمكّن من تلبية الحاجات الحياتية وهو يمثّل خضوعًا للطبيعة. وأما العمل فهو يمكّن من إنتاج أشكال تستعمل

(1) H.Arendt, **The Human Condition**, Chicago, Chicago University Press, 1958.

لغايات غير حياتية ويمكن من خلق عالم أنساني تكون الأعمال الفنية من أهم مكوناته، وأما الفعل فهو يمثّل النشاط السياسي الذي يربط بين الأفراد. ولا تستوفي الفيلسوفة التفكير في هذه المسائل على النحو الفينومينولوجي ولذلك تضيف تفكيرًا في المسألة السياسية في مؤلَّف **حول الثورة**[1]، وهي في هذا البحث تتولّى طرح موضوع الثورة انطلاقًا من التجربتين الفرنسية والأميركية، وإنجاز مقارنة بينهما: فتبيّن أن الثورة في فرنسا كانت مجرّد تحرير اقتصادي نتيجة للظرفية، بحيث كان هذا التحرير باحثًا عن حل للمسألة الاجتماعية. أما في الولايات المتحدة الأميركية فإن الثورة قد وضعت نصب عينيها مسألة السعادة العامة ومسألة الحرية السياسية، غير أن هذه المسالة الأخيرة يقع تعويضها في الليبرالية التي تدافع عن المجال الخاص وتفرط في المجال العام وهو المجال الذي كان ينبغي التفكير فيه. وقد أفضى التفكير في مسائل الثورة والحداثة والحرية إلى التفكير في مسألة أزمة الحداثة وهذا ما حققته حنة آرندت في كتابها **بين الماضي والمستقبل** وهو مؤلّف في طبعته الثانية (1968) من ثمانية بحوث تمثّل مساهمات في التفكير السياسي، ومحاولة للبحث في أصل المفاهيم السياسية، ولذلك فقد تضمن بحثًا حول «التقليد الحديث» يفكر في صلة الحاثة بالتقليد، وبحثًا حول «مفهوم التاريخ» وآخر حول «الحرية والسياسة، قراءة، وبحثًا حول الحرية»، قبل أن تدعم حنة آرندت ذات الفكرة - أزمة الحداثة - ببحث «أزمة التربية» يحاول فهم أزمة الإنسان المعاصر انطلاقًا من تشخيص نوع الثقافة والتربية التي يتقبلها وببحث آخر تحت عنوان «المجتمع والثقافة» وآخر حول «الحقيقة والسياسة». أما البحث الأخير حول «غزو الفضاء» فالقصد منه التأكيد أن التقدّم التقني لا يعني بالضرورة تقدمًا في الثقافة.

(1) H. Arendt, **On Revolution**, New York, Viking Press، 1965.

يمكن أن نتبيّن أنها اضطلاعًا منها على مشاكل عصرها وبلدها بالتبني، قد واصلت التفكير في المسائل العملية السياسية الناتجة من فترة الخمسينيات والستينيات الصعبة في الولايات المتحدة الأميركية أصدرت كتاب **أزمات الجمهورية**، وهو مجموعة من المقالات في السياسة الأميركية، تتناول «العنف» و«العصيان المدني»، وأنجزت بنفس صرامة منهج كتاب **أصول الكليانية**، دراسةً لوثائق البنتاغون حول حرب الفيتنام، وتحليلًا لضعف الواقع المدني وهشاشته أمام كذب المسؤولين السياسيين[1]، وذلك ما جعلها تتجه شيئًا فشيئًا إلى إعادة صياغة سؤال التفكير في العمل، فكانت ثلاثيتها غير الناجزة: **حياة الفكر** (1970-1975)، بمثابة استئناف السؤال الفلسفي ذاته.

6 - ويمكن القول قبل الوصول إلى قضية الفكر، إن الناظر في متن حنة آرندت إنما يقف على أنها أنجزت في ما بين 1941- 1970 أعمالًا بعضها أقرب إلى التاريخ وإن كان بالإمكان تصنيفها ضمن علم الاجتماع السياسي ورديفتها الصحافة السياسية مثل **أصول الكليانية** (1951) **وآيخمان في القدس** (1963)، والبعض الآخر قريب من علم السياسة وهو يتعلق بذات بمفاهيم الحرب والعنف والسلطة والحرية والعصيان المدني، ويرتبط بمواضيع عينية وتاريخية مثل قضايا الأقليات والحقوق المدنية، والحركات الطلابية وحرب الفيتنام. بيد أن ذلك يزيد من تعقيد المشكل أكثر مما يوضحه، إذ إنها لم تكن البتة في علاقة ودية مع علم الاجتماع المعاصر لها وخاصة ذلك الذي طغت عليه النزعة السلوكية أولًا ثم النزعة الوظيفية لاحقًا وهو ما يمكن أن نتبيّنه في كتاب «**الشرط الإنساني**» (1958). كما أنها لم تكن قريبة من العِلم السياسي الأميركي الوضعي

(1) H.Arendt, **Crises of the Republic**, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

والقريب من علم الاجتماع السياسية، وهو ما يتجلّى في كونها جعلت من بعض كتاباتها تمارين في السياسة وهنا التمارين ليست بالمعنى المدرسي بل بمعنى الدربة والاختبار والاضطلاع والمكابدة التي تذكّر على نحو بعيد بالتمارين الروحانية الأوغسطينية، فالسياسة ليست موضوع معرفة وضعية، بل هي «موضوع فهم» (**ما بين الحاضر والمستقبل 1968**)، وهو ما يشير كذلك إلى التباس صلتها بالتاريخ، فكما هو معروف لم تضع آرندت مقدمةً منهجية لكتابها التاريخي الأساسي في أصول الكليانية، ولم تكتب بيانًا في المنهج بل اكتفت ببعض الإشارات مثل: مقال «الحركة الكليانية»[1]. ولا نعتقد أن مقالة ما هو التاريخ الموجودة في كتاب **بين الماضي والمستقبل** تحلّ المشكل، وليس حال عملها **حول الثورة** أفضل إذ إنها تستعمل في كلتا الحالتين المادة التاريخية على نحو فيه تحكّم كثير وهو ما لاحظه العديد من النقاد سواء تعلق الأمر بنص 1951 أو بنص 1963.

***

7 – لم يبعد التفكير في المستوى العملي السياسي حنة آرندت عن عالم الفكر والأفكار بل بقيت مرتبطة به ومهتمة بما يثيره من مسائل للنقاش، وبالتالي فإن هذه الفيلسوفة قد أفردت للفكر مؤلفًا بعنوان **حياة الفكر** وهو كتاب لم تنته من تأليفه حيث باغتتها الموت ولم ينشر إلا سنة 1978. ويتكوّن الكتاب في الأصل من أجزاء ثلاثة غير إن حنة آرندت لم تنجز غير جزأين هما **التفكير (ج 1) والإرادة (ج 2)** وقد أضاف إليهما ناشرو أعمالها محاضراتها حول فلسفة كانط السياسية – التي تؤكد أهمية تكوّن الحكم السياسي في ثنايا «الحس المشترك» على نحو سياسي وجمالي معًا – واعتبروها الجزء الثالث المخصص **للحكم**، ويهتم الجزء المخصص

---

(1) H.Arendt, «Totalitarian Movement» **Tewentieth Century**, 149، Mayo, 1951, p.368-389.

للتفكير بمضادة التفكير الخارج عن المألوف للتعطش للمعرفة. بينما يهتم الجزء المخصص للإرادة باكتشافها وبالصراع بينها وبين العقل. إن ما يشدّ انتباه الفيلسوفة هو مسألة الحرية ومسألة الإرادة باعتبارها ملَكة تبحث عن التطبيق في الواقع، وما يلاحظ هو أن من قرأوا **حياة الفكر** اندهشوا لشدة اختلافه عن كتاباتها السابقة، فهو كتاب بعيد عن السياسة، وحنو آرندت تعتبر أن التفكير يتطلب ابتعادًا عن العالم والسياسة، فهناك، في اعتقادها فرق بين المعرفة والتفكير فالمعرفة العلمية تتطلب موضوعًا وهدفًا، بينما لا يرتبط بموضوع ولا يطلب إلا نفسه. كما كانت حنة آرندت تعتبر أن نتيجة المعرفة هي الحقيقة وهي تختلف عن نتيجة التفكير وهي المعنى. وترى المؤلفة أن كتاب **حياة الفكر** يمثل مؤلفًا غايته تبيين حسن توجيه الفكر، وتبين حنة آرندت أن ملكَات الفكر تضبط توازنها وتراقب بعضها البعض بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى وتسعى كل ملكَة إلى الحصول على التطبيق في الواقع وبحرية. وتطرح المؤلّفة مسألة علاقة الفيلسوف بالعالم فتبيّن أن هناك تعارضًا بين الطريقة الرواقية لبواتشي المتمثلة في البحث عن مواساة ضد الشر في العالم، وبين طريقة هيغل الذي لا ينسحب من العالم بل يستبطنه. وترى آرندت المصالحة المتمثّلة في إذابة العالم في الفكر بأنها أقل وجاهة من الطريقة الرواقية التي كانت تتمثّل في الفصل بينهما، ولذلك لخّص بعض شرّاحها كل فكرها في عبارة جامعة هي «محبة العالم» في تنوّعه[1]، وهي بعض سياسة العالم أيضًا، ومن هنا وجاهة وسمنا لها بالفيلسوفة على الرغم من ممانعتها التي بدأنا بإبرازها في هذه الصفحات.

هادية العرقي

تونس في 08 كانون الأول/ ديسمبر 2013

(1) Elisabeth Young-Bruehl, **Hannah Arendt, for the Love of the World**, op.cit.

مقدّمة:

الفجوة ما بين الماضي والمستقبل

«**آل إلينا تراثنا من دون وصية**»(*) لعل هذا القول أغرب الأقوال الغريبة المقتضبة، التي جمع فيها الشاعر والكاتب الفرنسي رونيه شار خلاصة ما خلّفته أربعة أعوام من **المقاومة**(**) ضد الاحتلال النازي في نفوس جيل كامل من الكتّاب والأدباء الأوروبيين[1]. فقد نتج من انهيار فرنسا، الذي لم يتوقّعوه أبدًا، أن أقفر ميدان السياسة في بلادهم بين عشية وضحاها، إلا من بهلوانيات الأنذال أو الأغبياء، فانساق هؤلاء الكتّاب والأدباء إلى ميدان السياسة وكأن قوة الفراغ قد امتصتهم إليه امتصاصًا، بعد أن ظلّوا بعيدين كل البُعد عن الشؤون الرسمية في عهد الجمهورية الثالثة، وبذلك دُفعوا دفعًا من دون تهيئة، بل على غير رغبة منهم، إلى تشكيل دولة تسيَّر فيها أمور البلاد بالقول والفعل، من دون شكليات الجهاز الحكومي وتعقيداته بعيدًا عن أعين الأصدقاء والأعداء.

(*) Notre héritage n'est précédé d'aucun testament وردت بالفرنسية في الأصل.

(**) Résistance وردت بالفرنسية في الأصل.

(1) ورد هذا النص والذي يليه في Feuillets d'Hypnos بقلم رونيه شار الصادرة في باريس عام 1946، كتب رونيه شار هذه الأقوال المقتضبة في آخر سنوات المقاومة الفرنسية للاحتلال النازي 1943 – 1944 ونشرت في Collection Espoir التي حرّرها ألبير كامو، وظهرت بالإنكليزية مع قطع أدبية متأخرة تحت عنوان **Hypnos Waking: Poems and Prose** الصادر في نيويورك عام 1956.

لم تدم هذه الحال طويلًا، فإنهم بعد سنوات قصار قليلة تخلّصوا مما كانوا من قبل يعتبرونه عبئًا عليهم، وعادوا إلى شؤونهم الخاصة وقد أصبحوا يدركون أنها تافهة وغير ذات بال، يفصلهم عن دنيا الحقيقة مرة أخرى حاجز موحش(*) لا ينفذ النور من خلاله، حاجز حياة خاصة لا همّ لها إلا نفسها. وإذ رفضوا بالعودة إلى ماضيهم الأول، وإلى تصرفاتهم المجدبة، فلم يكن لهم من سبيل سوى العودة إلى الصراع القديم القاحل بين العقائديات المتنافرة. هذا فئات لا يمكن اعتبارها أحزابًا بالمعنى الصحيح وشبكهم جميعًا في مناحرات حرب الأقلام وفي مكايدها التي لا نهاية لها، وقد تحقّق ما تنبّأ به شار وسط الحرب الحقيقية وتوقع حدوثه حين قال: «إذا بقيت على قيد الحياة فلا ريب أنني سأضطر إلى هجران هذه السنوات الخطيرة العطرة، وإلى نبذ كنزي بهدوء، بدلًا من كبته». ولقد أضاعوا كنزهم.

ماذا كان في هذا الكنز؟ كان في نظرهم مؤلّفًا من شطرين متشابكين، فقد تبيّن لهم، «أن كلًا من التحقق بالمقاومة قد وجد نفسه»، وأنه لم يعد «يفتش عن نفسه في حالة من العجز والتبرم الفاضح»، ولم يعد يخطر له أنه «غير مخلص»، أو أنه «في هذه الحياة ممثل ناقد سيىء الظن بالناس» وأحس «أن بإمكانه، إذا شاء، أن يتعرى». وفي هذا العري المجرد من كل الأقنعة، سواء تلك التي يفرضها المجتمع على أفراده أو تلك التي يبتدعها الفرد لنفسه في ردود فعله السيكولوجية ضد المجتمع. قد زارهم لأول مرة في حياتهم شبح من الحرية، لا لأنهم كانوا يقاومون الطغيان وما هو أسوأ من الطغيان (فإن ذلك ينطبق على كل جندي في جيوش الحلفاء)، بل لأن الواحد منهم أصبح متحديًا، ولأنهم أخذوا بزمام المبادرة، ومن

(*) triste épaisseur وردت بالفرنسية في الأصل.

ثم بدأوا على غير علم أو وعي منهم بخلق مكان عام في ما بينهم يمكن للحرية أن تظهر فيه. «ففي كل وجبة تجمعنا للطعام نستضيف الحرية، ويبقى كرسيها خاليًا»، ولكن مكانها من المائدة جاهز.

لم يكن رجال المقاومة الأوروبية أوّل من فقد كنزه ولا آخر من يفقده، فإن تاريخ الثورات من صيف عام 1776 في فيلادلفيا وصيف عام 1789 في باريس إلى خريف عام 1956 في بودابست، الذي يروي سيرة العصر الحديث السياسية في أعمق معانيها في ظروف عربية وكأنه السراب، وتوجد أسباب وجيهة تدلّ على أن الكنز لم يكن يومًا حقيقة، بل كان سرابًا، وإننا لسنا أمام شيء ملموس بل أمام رؤيا، وأوجه هذه الأسباب أن الكنز لم يزل حتى الآن من دون اسم. وهل يوجد في دنيا الناس وشؤونهم على وجه الأرض (لا في الفضاء الخارجي) شيء من دون اسم؟ إن وحيد القرن، والجنيّات في عالم الخرافات، لها من الوجود الحقيقي أكثر مما لكنز الثورات المفقود، ومع ذلك فلو نظرنا إلى بدء هذه الحقبة، وخصوصًا إلى عشرات السنين القليلة التي سبقتها، لوجدنا والدهشة تملأ نفوسنا أن أهل القرن الثامن عشر على جانبي المحيط الأطلنطي كان لديهم اسم لهذا الكنز، اسم ذهب طيّ النسيان منذ أمد طويل، بل لعله ضاع قبل أن يضيع الكنز نفسه. كان اسم الكنز في أميركا «السعادة العامة» وهذه التسمية وما يلازمها من «فضيلة» و«مجد» لا نكاد نفهمها أكثر مما نفهم مرادفتها في الفرنسية، «الحرية العامة»، ومصدر الصعوبة في الفهم هو توكيد كلمة «العامة» في كلتا التسميتين.

مهما يكن من أمر فإن الشاعر الفرنسي كان يشير إلى انعدام اسم الكنز حين قال: إن تراثنا لم يصل إلينا من طريق الوصية. فالوصية تنبّىء الوارث بما سيؤول إليه، ويصح حقًا من حقوقه. وهي تورث ممتلكات الماضي للمستقبل. ومن دون الوصية، أو إذا فسرنا المجاز وقلنا من دون التراث أو

التقاليد، والتقاليد هي التي تُنتقى وتُسمّى، وتورّث وتحفظ، وتدل على مكان الكنوز وقيمتها، أقول من دون الوصية أو التقاليد لا يوجد استمرار موروث في الزمن. فلا ماضٍ في عُرف البشر ولا مستقبل، بل ثمّة تغيّر مستديم ودورة حياة عضوية لكلّ المخلوقات الحية في هذا العالم، لذلك لم يكن ضياع الكنز بسبب ظروف تاريخية، ولا بسبب قسوة الواقع ومعاكسته، بل لأنها لم تتنبأ بظهور الكنز أو بحقيقته تقاليد، ولم تورثه للمستقبل وصية. وإذا كان الضياع لا بدّ منه في عُرف الواقع السياسي فقد اكتمل هذا الضياع بالنسيان وفقدان الذاكرة الذي ابتُلي به الورثة، بل ابتُلي به الذين قاموا بالمقاومة وشهدوها، الذين كان الكنز في راحة يدهم لفترة عابرة، أو بعبارة أخرى ابتُلي به الأحياء أنفسهم. فالتذكّر، وهو عملية واحدة من عمليات الفكر العديدة وإن لم تكن من أهمها، لا يُجدي إذا انتُزع من إطار المرجع الموجود من قبل، والعقل البشري لا يستطيع، إلا في ما ندر، أن يتذكّر شيئًا لا صلة له بالأشياء الأخرى. ولهذا فإن أول الذين نسوا طبيعة الكنز هم أولئك الذين ملكته أيديهم فوجدوه غريبًا كل الغرابة حتى إنهم عجزوا عن تسميته. إنهم لم يكترثوا لجهلهم باديء الأمر، فإذا لم يعرفوا كنزهم فقد عرفوا معنى ما كانوا يفعلون من أعمال، وأدركوا أن عملهم يسمو فوق النصر والهزيمة، «والعمل الذي له معنى عند الأحياء، لا قيمة له إلا عند الأموات، ولا يكتمل إلا في عقول الذين يرثونه ويتساءلون عنه». لم تبدأ المأساة حين قضى تحرير البلاد بأكملها على جزر الحرية المخفية هنا وهناك، لأن زوال هذه كان أمرًا مقضيًا، بل بدأت المأساة لما اتّضح أنه لم يوجد عقل يرث، ويتساءل، ويفكّر، ويذكر. وفي الحق أن «الاكتمال» قد فات الأحياء حينذاك، والاكتمال ضروري لكل حادثة في عقول الذين سيروون أخبارها ويوضحون معناها، وبانعدام هذا الاكتمال الفكري بعد الحادث مباشرة، وانعدام التوضيح الذي تحققه عملية التذكّر ضاعت قصة الكنز.

ليس في كلّ هذا الوضع من جديد، فكلنا يعرف حق المعرفة ما يحسّه الإنسان من ضيق شديد بالعقل والفكر والكلام المتزن حينما يدرك من خبرته أن الفكر والحقيقة قد افترقا، وأن الفكر لم يعد يتقيد بالحدث كما تتقيد الدائرة بمركزها، فهو إما أن يفقد كل معنى، وإما أن يجترَّ حقائق قديمة قد فقدت صلتها بالملموس. حتى الإحساس سلفًا بالمأزق الحرج قد أصبح مألوفًا. فحين عاد توكفيل من العالم الجديد، الذي استطاع أن يصفه أروع وصف ويحلله أجمل تحليل، حتى إن كتابه ظلّ حتى الآن مرجعًا موثوقًا به لم ينقص من قيمته التغيّر الجذري الذي حدث خلاله قرن من الزمان كان يحس أن هذا الذي يُسمّيه شار اكتمال العمل والحدث قد فاته، وما أشبه قول شار: «آل إلينا تراثنا من دون وصية» بقول توكفيل: «بما أن الماضي لم يعد ينير المستقبل فإن عقل الإنسان أمسى تائهًا في الظلام»[1].

غير أن الوصف الدقيق الوحيد لهذا المأزق - على ما أعلم - ورد في أمثولة من أمثولات فرانتز كافكا التي هي فريدة من نوعها في الأدب لكونها أمثولة(*) بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة اليونانية. أي إن الأمثولة تتمشّى مع ما وقع وتحيط به كأشعة النور. لكنها لا تنيره من الخارج، بل تفعل فعل

(1) اقتبس هذا القول من الفصل الأخير من كتاب الديموقراطية في أميركا في ترجمته الإنكليزية الصادرة بنيويورك في عام 1945 المجلد 2 الصفحة 331، وها هو ذا بكامله: «ومع أن الثورة القائمة في الأوضاع الاجتماعية والقوانين والآراء والمشاعر الإنسانية، ما زالت بعيدة عن نهايتها، إلا أن نتائجها حتى الآن قد فاقت كل ما شهده العالم في أي زمان إلى حدّ لا يدع مجالًا للمقارنة، وإنني لأعود القهقرى من عصر إلى عصر حتى أبلغ أقصى العهود القديمة، ولكني لا أجد مثيلًا لما يحدث أمام ناظري، وبما أن الماضي لم يعد ينير المستقبل فإن عقل الإنسان أمسى تائهًا في الظلام». وعبارات توكفيل هذه لا تستبق أقوال شار المقتضبة فحسب، إذ من المستغرب حقًا أن من يلتزم بنصّها يجد أنها تستبق كذلك نظرة كافكا (راجع الملاحظة اللاحقة) القائلة بأن المستقبل هو الذي يعود بعقل الإنسان إلى الماضي «حتى يبلغ به أقصى العهود القديمة».

(*) παραβολαί وردت باليونانية في الأصل.

الأشعة السينية فتكشف تركيبه الداخلي. الذي هو في هذه الحالة عمليات العقل الخفية.

وها هي ذي أمثولة كافكا [1]:

له خصمان: الأول يدفع به من الخلف، من الأصل، والثاني يسدّ عليه الطريق من أمامه. نعم إن الأول يعينه في قتاله مع الثاني لأنه يريد أن يدفعه قدمًا، وكذلك يعينه الثاني في كفاحه ضد الأول، لأنه يدفع به إلى الوراء. لكن هذا الوصف للوضع نظري فقط، إذ ليس الخصمان وحدهما في الميدان، بل «هو» موجود هناك بالإضافة إليهما، ومن الذي يعرف حقيقة مقاصده؟ لكنه يحلم أن يستطيع في لحظة غفلة، وهذه تتطلّب ليلة أحلك ظلمة من أية ليلة مرّت به، أن يقفز خارج خط القتال ويرتقي بسبب خبرته في القتال إلى مركز الحكم بين خصميه إذ هما يقتتلان.

إن الحادثة التي ترويها وتسبر غورها هذه الأمثولة تنشأ منطقيًا عن

(1) القصة آخر حلقة في سلسلة من «ملاحظات من سنة 1920» تحت عنوان «HE» وقد ترجمها إلى الإنكليزية عن الألمانية ويلا وأدوين موير وظهرت في أميركا في The Great Wall of China نيويورك، عام 1946، ولقد تقيّدت بالترجمة الإنكليزية باستثناء مواطن قليلة لزمتني فيها ترجمة أكثر حرفية من تلك الترجمة، وإليكم النص الأصلي الألماني كما ورد في المجلد الخامس من Gesammelte Schriften نيويورك 1946.

Er hat zweit Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten، vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er Kämpft mit beiden. Eigentlich unter-stützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten، denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstiitzt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten؛ den er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch، Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da، sondern auch noch er selbst، und wer kennt eigentlich seine Absichten؟ Immerhin ist es sein Traum، das ser einmal in einem unbewachten Augenblick-dazu gehort allerdings eine Nacht، so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kamp -feserfahrung zum Richter uber seine miteinander .kampfen-den Gegner erhoben wird

الوقائع التي وجدنا خلاصتها في قول رونيه شار، فتبدأ في النقطة التي يترك عندها قول شار في مطلع هذه المقدمة تسلسل الحوادث معلقًا في الهواء. يبدأ كفاح كافكا حتى يبلغ مجرى الوقائع غايته، وحين تكون القصة الناجمة عن هذه الحوادث مهيّأة لأن تكتمل «في العقول التي ترثها وتتساءل عنها».

إن مهمة العقل هي أن يفهم ما حدث، وهذا الفهم - على حدّ قول هيغل - هو أسلوب الإنسان في مجاراة الواقع والرضا به، وغاية العقل الحقيقية هي أن يكون على وئام مع العالم. لكن العقل إذا عجز عن التوصّل إلى الوئام أو المجاراة فإنه لا يلبث أن يشتبك في حرب من حروبه الخاصة. إلا أنه من الوجهة التاريخية، قد سبق هذه المرحلة من تطور العقل الحديث، في القرن العشرين على الأقل، حدثان اثنان لا حدث واحد. فقبل أن يجد جيل رونيه شار، الذي اخترناه ممثلًا لأبناء جيله، نفسه مجبرًا على ترك دروب الأدب واللحاق بدنيا العمل، انصرف جيل آخر يكبره بسنوات قليلة، إلى السياسة أملًا في الوصول إلى حلّ مشكلات فلسفية، فحاول أن يهرب من دنيا الفكر إلى دنيا العمل. وأبناء هذا الجيل الأكبر سنًا هم الذين ابتدعوا وبشروا بما سموّه هم أنفسهم بالوجودية، والوجودية، في صيغتها الفرنسية على الأقل تعني الهرب من مشكلات الفلسفة الحديثة إلى التزام القيام بالعمل من دون تساؤل، ولما كانت ظروف القرن العشرين تفرض على الذين يسمون رجال الفكر والثقافة - كالكتّاب والمفكّرين والفنانين والأدباء وما شابههم - ألّا يجدوا سبيلًا إلى مناصب الحكم إلا في أيام الثورة، فقد أصبحت الثورة تُمثّل «الدور الذي كانت تمثّله في سالف الأيام الحياة الأبدية»، أي إنها تنقذ الذين يصنعونها كما قال مالرو في «مصير الإنسان». إن الوجودية - وهي ثورة الفيلسوف على الفلسفة - لم تظهر حين تبيّن عجز الفلسفة عن تطبيق قواعدها على الشؤون السياسية، فهذا العيب في الفلسفة السياسية كما يفهمه أفلاطون لو قُدّر له أن يشهده، يكاد يعود تاريخه إلى بدء الفلسفة والعلوم

الميتافيزيقية في الغرب، ولم تظهر الوجودية كذلك حين اتضح عجز الفلسفة عن القيام بالمهمة التي عهد إليها بها كل من هيغل وفلسفة التاريخ. أي مهمة فهم الحقيقة التاريخية والحوادث التي جعلت العالم الجديث ما هو عليه الآن وإدراكها، كفكرة، أن الوضع أصبح مدعاة لليأس بعد أن ثبت أن المسائل الميتافيزيقية لا معنى لها، أي حين بدأ الرجل العصري يدرك أنه صار يعيش في عالم يعجز فيه عقله وتقاليده الفكرية عن إثارة أسئلة ملائمة ذات معنى، له الإجابة عن مشكلات العالم. وفي وسط هذا المأزق ظهر العمل، وما يتصل به من التورط والالتزام والانشغال وكأنه الأمل الوحيد لا لحل المشكلات، ولكن لتمكيننا من العيش مع المشكلات من دون أن نصبح، كما قال سارتر ذات مرة «أنذالًا»(*)، منافقين.

- إن اكتشاف توقّف العقل البشري لسبب من الأسباب عن القيام بعمله كما ينبغي، يعتبر بمثابة الفصل الأول من القصة التي نحن بصددها الآن، وقد ذكرته هنا ولو بإيجاز، لأننا من دونه لن ندرك سخرية الفصول التالية من القصة. وقد كتب رونيه شار في الأشهر الأخيرة من المقاومة لمن ظهر التحرّر (ونعني به هنا التحرر من العمل) في الأفق القريب، فاختتم تأملاته بنداء إلى الذين ظلّوا على قيد الحياة أنْ حيّ على الفكر، وكان نداؤه لا يقل حماسة عن نداء الذين سبقوه أن حيّ على العمل، ولو شاء المرء أن يدوّن التاريخ الفكري لهذا القرن لا بصورة سلسلة من الأجيال المتعاقبة يضطر فيها المؤرّخ إلى التقيّد بتسلسل النظريات والاتجاهات، بل بصورة ترجمة حياة شخص واحد، لا تهدف إلى أكثر من وضع صورة مجازية تقريبية لما حدث فعلًا في عقول الناس، لظهر عقل هذا الشخص، وقد دار دورة كاملة، لا مرة واحدة بل مرتين: الدورة الأولى حين هرب من الفكر إلى العمل،

(*) Salauds وردت بالفرنسية في الأصل.

والدورة الثانية حين أجبره العمل أو قيامه بالعمل، على العودة إلى الفكر. ومما له صلة بهذا البحث أن نلاحظ أن النداء في سبيل الفكر قد حدث في الفترة الوسطى، التي تقحم نفسها أحيانًا في الزمن التاريخي، فيشعر المؤرّخون فيما بعد، لا بل يشعر المشتركون في الحوادث، والشهود، أي الأحياء أنفسهم، بوجود فجوة في الزمن تحدّدها أمور لم يعد لها وجود وأمور لم تحدث بعد، ويدلّنا التاريخ على أن مثل هذه الفترات كثيرًا ما أثبتت أنها هي الفترات التي قد ينكشف خلالها جوهر الحقيقة.

نعود الآن إلى كافكا الذي يحتلّ المنزلة الأخيرة، منزلة الطليعة حسب منطق هذه الأمور، لا بحسب ترتيبها الزمني، وما زال لغز كافكا غير محلول بعد مرور أكثر من خمسة وثلاثين عامًا على وفاته زادت شهرته خلالها باطراد حتى أصبح في مقدمة كتّاب الكتاب، ويتكوّن لغزه في الدرجة الأولى من كونه قد قلب العلاقة المألوفة بين الخبرة والفكر رأسًا على عقب بطريقة مذهلة. فبينما نجد من الطبيعي أن تقترن التفصيلات الملموسة والعمل المثير في خبرتنا للواقع كائنًا ما كان، وأن نعزو إلى العمليات العقلية شحوبًا فكريًا، ونعتبر هذا الشحوب ثمنًا ندفعه مقابل ما في النشاط العقلي من نظام ودقة، نجد أن كافكا قد استطاع بمحض ذكائه وخياله الروحي أن يخلق من الخبرة الخيالية المحدودة القاحلة مشهدًا فكريًا فسيحًا يعج بكل ما تمتاز به الحياة الحقيقية من غنى وتنوع وعناصر مثيرة، من دون أن يفقد الدقة التي يمتاز بها الفكر. ولما كان التفكير في نظر كافكا أهم وأنشط جزء من أجزاء الواقع، فإنه قد ربّى في نفسه موهبة توقع الأمور قبل حدوثها، هذه الموهبة المحيرة التي ما زالت تذهلنا بعد مرور قرابة أربعين سنة مملوءة بحوادث لم يسبق لها مثيل ولم يكن التنبؤ بها ممكنًا. فالقصة ببساطتها التامة وإيجازها تسجل ظاهرة عقلية يمكن أن نُسميّها حادثة فكرية. فالمشهد ميدان قتال تصطدم فيه قوى الماضي

والمستقبل، ونجد بينهما الإنسان الذي يُسمّيه كافكا «هو» ويتحتم على هذا الإنسان - إن أراد الثبات - أن يقاتل قوى الماضي وقوى المستقبل جميعًا، ومن ثم تدور معركتان أو ثلاث معارك في آنٍ واحد: قتال القوتين فيما بينهما وقتال الرجل مع كل منهما. غير أن القتال إنما نشب في الأصل بسبب وجود الإنسان، ولولاه لتوازنت قوى الماضي وقوى المستقبل، أو لقضت كل منهما على الأخرى منذ أمد طويل.

أول ما تنبغي ملاحظته أن المستقبل أو «موج المستقبل» ليس وحده قوة في نظر كافكا، بل الماضي كذلك قوة، وليس الماضي - كما يصوره المجاز في معظم الأحيان - حملًا يجب على الإنسان أن يحمله، وعبئًا يستطيع الأحياء أن يزيحوه عن ظهورهم في سيرهم الحثيث نحو المستقبل. وكما قال فوكنر: «الماضي لا يموت أبدًا، بل ليس الماضي ماضيًا». وهذا الماضي الذي يعود أصله إلى البداءة لا يجرنا إلى الوراء، بل يدفعنا إلى الأمام، وأما المستقبل فإنه، بخلاف ما قد نظن، هو الذي يدفعنا إلى الوراء ويعيدنا إلى الماضي. والزمن كما يتراءى للإنسان الذي يعيش دومًا في الفجوة ما بين الماضي والمستقبل، ليس متصلًا، أو سلسلة متتابعة بلا انقطاع، بل هو منقطع في منتصفه، عند المكان الذي يقف «هو» فيه، والموقف ليس الحاضر كما نفهمه عادة، بل هو فجوة في الزمن يعتمد وجودها على قتال الإنسان وثباته أمام الماضي والمستقبل، والفضل في انقسام مجرى الزمن الرتيب إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل يعود إلى إقحام الإنسان داخل الزمن. ويرتبط مدى الانقسام بمدى ثبات الإنسان في مكانه، وهذا الإقحام أو (إذا استعملت لغة أوغسطين) بدء البداءة، هو الذي يفصم الزمن المتصل فيجعل منه قوًى ما تلبث أن تتركز حول الجزء أو الجسم الذي يُبيّن لها اتجاهاتها فتتنازع وتؤثر في الإنسان على النحو الذي يصوّره كافكا.

لعل في استطاعتنا أن نمضي قدمًا خطوة أخرى من دون أن نشوه ما رمى إليه كافكا. يصف كافكا كيف أدّى إقحام الإنسان داخل الزمن إلى انقطاع مجرى الزمن المتجه في وجهة واحدة، لكن من المستهجن أن كافكا لم يبدّل المفهوم التقليدي عن الزمن، وهو أننا نتخيل الزمن وكأنه يسير دائمًا في خط مستقيم، وبما أن كافكا يتمسك بفكرة الاتجاه الواحد لسير الزمن فإن الإنسان في قصته لا يكاد يجد متسعًا للوقوف. وكلما فكّر الإنسان في أن ينفرد بنفسه فإنه يحلم أنه في منطقة فوق خط القتال وخارجًا عنه. وما هذا الحلم، وهذه المنطقة، سوى الحلم القديم الذي حلمه الميتافيزيقيون الأوروبيون من بارمنديس إلى هيغل عن منطقة بلا زمان ولا مكان: وفوق الحس، تصلح من دون غيرها موطنًا للفكر. فلا ريب أن ما ينقص وصف كافكا للحادث الفكري هو ذلك البُعد المكاني الذي يستطيع فيه الفكر أن يمارس ذاته من دون أن يضطر إلى الخروج كُليةً من زمن البشر. والعيب في قصة كافكا - على الرغم من روعتها - هو أنه من المستحيل تقريبًا الاحتفاظ بحركة زمنية في خط مستقيم إذا انقسم مجراها المتجه في وجهة واحدة إلى قوى متنافرة تصوب نحو الإنسان وتؤثر فيه. إن إقحام الإنسان في اللحظة التي يقضي فيها على استمرار الزمن، لا بدّ أن يحوّل وجهة القوى، ولو إلى مدى ضئيل، عن اتجاهها الأصلي، فإذا حصل ذلك فلن تصطدم القوى وجهًا لوجه، بل إنها تلتقي عند زاوية، وبعبارة أخرى، إن الفجوة التي يقف «هو» عندها ليست مجرد فجوة بل تشبه ما يُسمّيه علماء الطبيعة متوازي أضلاع القوى.

إن فعل القوتين اللتين تشكّلان متوازي أضلاع القوى، حيث وجد إنسان قصة كافكا ميدانًا يقاتل فيه، ينبغي في الظروف المثالية أن يولّد قوة ثالثة وهي قطر المتوازي الأضلاع، وتكون بداية القطر النقطة التي تصطدم فيها القوتان ويظهر أثرهما فيها. وهذه القوة الثالثة تختلف في ناحية معينة

عن القوتين اللتين نتجت منهما. فالقوتان المتنازعتان لا نهاية لهما من حيث المنشأ، إحداهما تأتي من ماضٍ لا نهائي، والأخرى من مستقبل لا نهائي، ولكن على الرغم من أن القوّتين لا توجد لهما بداءة معروفة فإن نهايتهما معروفة مقرّرة، ألا وهي النقطة التي تصطدمان عندها. أما القوة القطرية فهي على عكس ذلك محدودة في أصلها، إذ تبدأ حيث تصطدم القوتان المتنازعتان، لكنها لانهائية في نهايتها، إذ إنها نتيجة فعل مشترك بين قوتين تنبعان من أصل لا نهائي، وهذه القوة القطرية التي يعرف أصلها، والتي يحدّد اتجاهها الماضي والمستقبل، أما نهايتها ففي اللانهاية، هذه القوة هي الصورة المجازية المثالية لعملية التفكير، فلو استطاع إنسان قصة كافكا أن يبذل جهوده على امتداد هذا القطر على مسافة متوسطة تمامًا بين الماضي والمستقبل فيتحرّك على خط القطر، إلى الأمام وإلى الخلف بخطى بطيئة منتظمة كما يليق بعملية التفكير، لو فعل ذلك لما خرج عن خط القتال فأصبح فوق ميدان المعركة كما تفترض قصة كافكا، لأن هذا القطر يبقى مقيدًا بالحاضر ومغروسًا فيه. على الرغم من أنه يشير إلى اللانهاية، ولاكتشاف مدى الوقت الفسيح الدائم التغيّر، الذي تولده وتحدّده قوى الماضي والمستقبل. يكتشف ذلك لأن خصميه يدفعانه إلى الاتجاه الوحيد الذي يستطيع أن يرقب منه الشيء الذي يمتلكه أكثر مما يمتلك أي شيء سواه، والذي لم ينشأ إلا بسبب دخوله هو في إطار الصورة، ولوجد لنفسه في الزمن مكانًا يبعد بعدًا كافيًا عن الماضي والمستقبل بحيث يستطيع «الحَكَم» أن يحكم منه بين القوى المتقاتلة حكمًا نزيهًا.

لكن المرء يميل إلى القول بأن هذا محض نظرية، وأن المحتمل حدوثه في القصة أو الأمثولة وما ذكره كافكا في قصص وأمثولات أخرى عديدة هو أن الإنسان بعد أن يعجز عن العثور على القطر الذي يرشده إلى الخروج من خط القتال إلى المكان المثالي الذي يحدّه متوازي أضلاع

القوى سيموت من الإنهاك، وقد خارت قواه من أثر القتال المستمر، فنسي أغراضه الأصلية ولم يعد يحسّ إلا بوجود هذه الفجوة في الزمن التي يُحتّم عليه الثبات فيها ما دام على قيد الحياة، على الرغم من أنها ميدان قتال وليست منزلًا يأوي إليه.

منعًا لسوء الفهم لا بدّ لي من أن أبيّن أن الأخيلة التي أذكرها هنا لكي أوضح من طريق المجاز، ومن قبيل التجربة، حالة الفكر في الوقت الحاضر، لا تنطبق إلا على الظواهر العقلية. أما إذا طبقناها على الزمن التاريخي أو على ترجمة حياة الأفراد فإنها لا تجدي أبدًا، لأن الفجوات مفقودة هناك. فالإنسان - أو «هو» كما يُسمّيه كافكا بحق ولا يُسمّيه «شخصًا» - لا يعيش في فجوة الزمن ما بين الماضي والمستقبل إلا بقدر ما يفكّر، أي بقدر ما هو مجرد عن الزمن، والفجوة ليست في نظري ظاهرة عصرية، بل ليست - فيما أظن - حقيقة تاريخية، بل هي معاصرة لوجود الإنسان على ظهر هذه الأرض. لعل الفجوة هي منطقة الروح، أو بالأحرى الطريق الذي يعبّده التفكير، الدرب القصير المجرد عن الزمن والذي تعبّده عملية التفكير ضمن وجود الإنسان الفاني، والذي تحمي فيه الأفكار والذكريات والآمال كل شيء تمسه، من غوائل عنصر الزمن في التاريخ والسير البشرية. إن هذه الطريقة المجردة عن الزمن والموجودة في قلب الزمن تختلف عن عالمنا وثقافتنا التي تنشأ عليها في أنها يمكن الإشارة إليها فقط، ولكن لا يمكن توارثها وتسلّمها من الماضي، بل يجب على كل جيل، لا بل على كل فرد من بني الإنسان حين يزج بنفسه بين ماضٍ لا بداءة له ومستقبل لا نهاية له، أن يكتشفها ويجهد في تعبيدها من جديد.

لكن الصعوبة هي في أننا غير مجهّزين ولا مستعدين لعملية التفكير هذه، أي للاستقرار في الفجوة ما بين الماضي والمستقبل، لمدد طويلة من

تاريخنا، وطوال آلاف السنين التي عقبت التأسيس وما نصبنا من جسر عبر هذه الفجوة، وهو ما اعتدنا أن نُسمّيه منذ أيام الرومان بالتراث أو التقاليد. وليس بخافٍ على أحد أن هذه تقاليد قد اهترأت بالتدريج على مرّ السنين في العصر الحديث ولما انفصم حبل التقاليد في آخر الأمر لم تعد الفجوة بين الماضي والمستقبل صفة من صفات التفكير كما أنها لم تعد مقتصرة على أولئك الذين جعلوا التفكير همهم الأول، بل أصبحت حقيقة ملموسة ومشكلة تجابه الجميع، أي أنها أصبحت واقعًا ذا معنى سياسي.

يشير كافكا إلى الخبرة، خبرة القتال التي يكتسبها الإنسان الذي يثبت في مكانه بين أمواج الماضي والمستقبل المتلاطمة. هذه الخبرة هي خبرة في التفكير. إذ إن موضوع الأمثولة ليس إلا ظاهرة عقلية، وهي ككل خبرة عملية لا تتأتى إلا من طريق الممارسة والتمرين (ففي هذه الناحية وغيرها يختلف هذا الضرب من التفكير عن ضروب التفكير الأخرى كالاستنباط والاستقراء واستخلاص النتائج، التي يستطيع المرء أن يتعلّم قواعدها المنطقية، من تناسق داخلي وعدم تناقض، مرة واحدة فحسب ثم لا يبقى عليه إلا أن يطبّقها). إن المقالات التالية هي نماذج من هذا التمرين، وهدفها الوحيد هو الحصول على خبرة في كيفية التفكير، لكنها لا تحتوي على وصفات لما يجب التفكير فيه ولا الحقائق التي يجب التمسّك بها. كما أنها أبعد ما تكون عن محاولة ربط ما انفصم من خيوط التقاليد وابتكار بديل مبتدع يملأ الفجوة ما بين الماضي والمستقبل. وفي جميع هذه التمارين تبقى مشكلة الحقيقة معلقة ويتركز الاهتمام كليًا على كيفية التحرّك في هذه الفجوة، التي قد تكون المنطقة الوحيدة التي ستظهر فيها الحقيقة في النهاية.

على وجه التحديد، هذه المقالات هي تمارين في الفكر السياسي كما ينبثق في واقع أحداث السياسة (على الرغم من أن هذه الأحداث لا

تذكر إلا عرضًا). وإنني أفترض في هذه المقالات أن التفكير نفسه ينشأ عن وقائع خبرة الحياة ويظلّ مرتبطا بها باعتبارها المعالم الوحيدة التي يستطيع أن يدرك بها موقفه واتجاهه. ولما كانت هذه التمارين تدور حول الماضي والمستقبل، فإنها تجمع بين النقد والتجربة، لكن التجارب لا تحاول تصميم مستقبل يوطوبي، كما أن نقد الماضي والآراء التقليدية لا يرمي إلى الإطاحة بها. وبالإضافة إلى هذا فإن نواحي النقد والتجربة في المقالات التالية ليست منفصلة بعضها عن بعض انفصالًا بيّنًا، على الرغم من أن الفصول الثلاثة الأولى تميل إلى النقد أكثر مما تميل إلى التجربة، وأما الفصول الثلاثة الأخيرة فأقرب إلى التجربة منها إلى النقد، وهذا التحوّل التدريجي من الاهتمام بالتجربة إلى الاهتمام بالنقد لا يتأتى اعتباطًا، إذ إن عنصر التجربة موجود في تفسيرنا للماضي ونقدنا له، هذا التفسير الذي يرمي بالدرجة الأولى إلى اكتشاف المصادر الحقيقية للآراء التقليدية، بقصد تقطير روحها الحقيقية من جديد بعد أن تبخرت، ويا للأسف، فاختفت من الكلمات الأساسية في لغة السياسة، كالحرية والعدالة، والسلطة والمنطق، والمسؤولية والفضيلة، والقوة والمجد، ولم يبق منها سوى القشور الفارغة للتعبير عن كل شيء تقريبًا، من دون الاكتراث للحقيقة الخطيرة الكامنة وراءها.

يتراءى لي - وأرجو أن يوافق القارئ على قولي - أن المقالة كأسلوب من أساليب التعبير الأدبي ذات صلة طبيعية بالتمارين التي أتحدث عنها، وهذا الكتاب يشبه غيره من مجموعات المقالات، في أنه يمكن زيادة فصوله أو نقصها من دون أن يغيّر ذلك من طبيعة الكتاب. والوحدة التي تجمع بين المقالات والتي تبرّر طبعها في كتاب واحد، ليست وحدة سلسلة متتابعة من الحركات التي تلحن في مفاتيح متقاربة. كما هي الحال في الحركة الموسيقية. أما السلسلة المتتابعة فيتقرّر شكلها بمحتوياتها، ومن ثم يمكن

اعتبار هذا الكتاب ثلاثة أجزاء كل جزء منها مؤلّف من مقالين، ويعرض الجزء الأول ما تعرّضت له التقاليد من انفصام في العصر الحديث، وفكرة التاريخ التي كان العصر الحديث يأمل أن يستعيض بها عن الميتافيزيقا التقليدية، ويبحث الجزء الثاني في فكرتين سياسيتين رئيسيتين مترابطتين، هما السلطة والحرية، ويفترض وجود البحث المتعلق بالجزء الأول من حيث إن الأسئلة الجوهرية الصريحة مثل: ما هي السلطة؟ وما هي الحرية؟ لا تسأل إلا إذا انعدمت الأجوبة التقليدية، أو إذا لم تعد تلك الأجوبة صالحة، والمقالتان في الجزء الأخير من الكتاب هما محاولة صريحة لتطبيق التفكير الذي جُرّب في الجزأين الأولين من الكتاب للمشكلات الآتية التي يتداولها الناس والتي تجابهنا كل يوم لا بقصد العثور على حلول محدّدة، ولكن أملًا في توضيح المشكلات واكتساب شيء من الثقة في مجابهة مسائل معينة.

ـ 1 ـ

التقاليد والعصر الحديث

أولاً

بدأت تقاليد الفكر السياسي عندنا أول ما بدأت بتعاليم أفلاطون وأرسطو، وأظنّ أنها انتهت على وجه التأكيد بنظريات كارل ماركس. كانت بداءة هذه التقاليد، أو هذا التراث حين وصف أفلاطون في أسطورة الكهف الرمزية في **الجمهورية** ميدان الشؤون البشرية؛ أي كل ما يرتبط بعيش الناس معًا في عالم مشترك فيما بينهم، فعبّر عنه بصور من الظلمة والفوضى والخداع التي لا بدّ لمن يطمع في الوجود الحق أن يتخلص منها ويهجرها إذا أراد أن يكتشف أديم المُثل الأزلية الصافي. وكانت نهاية تقاليد فكرنا السياسي حين أعلن ماركس للملأ أن الفلسفة وحقيقتها لا توجدان خارج شؤون البشر وعالمهم المشترك، بل على وجه التأكيد في داخلها وأنه يمكن «تحقيقهما» في مجال العيش المشترك وبظهور «الناس الجماعيين»(*). إن الفلسفة السياسية تنطوي حتمًا على نظرة الفيلسوف إلى السياسة، وقد بدأت تقاليد الفلسفة السياسية بانصراف الفيلسوف عن السياسة ثم عودته إليها لكي يفرض مقاييسه على شؤون البشر، وانتهت

(*) Vergesellschaftete Menschen وردت بالألمانية في الأصل

التقاليد حين انصرف أحد الفلاسفة عن الفلسفة لكي «يحققها» في السياسة. تلك كانت محاولة ماركس، وقد عبّر عنها أولًا لمّا قرّر أن يهجر الفلسفة (وهذا القرار نفسه فلسفي)، وثانيًا لما عزم على «تغيير العالم»، «ومن ثم تغيير العقول المتفلسفة» أي تغيير «وعي» الإنسان.

إن بدء التقاليد وانتهاءها يشتركان فيما يلي: في أن المشكلات الأولية في السياسة تظهر للعيان بأهميتها البالغة عند أول نشوئها ثم عندما تتعرّض للتحدي المحتوم النهائي. بداءة التقاليد كما قال يعقوب بركهارت، أشبه بوتر أساسي يردد تلحينه المستمر في تاريخ الفكر العربي بأكمله. وليس سوى البدء والخاتمة نقيًا وغير ملحن. ولذلك لا يحرك الوتر الأساسي مشاعر مستمعيه بقوته وجماله يومًا أكثر مما يحركها حين ينشر صوته المنسق في الدنيا أول مرة، ولا يبعث في نفوس مستمعيه الضيق والانزعاج يومًا أكثر مما يبعثهما حين يظلّ صوته مسموعًا في عالم لم يعد هو يقوى على تنسيق أصواته وأفكاره. والملاحظة العابرة التي دوّنها أفلاطون في آخر كتبه حيث قال: «البداءة كالإله يحمي جميع الأشياء ما دام موجودًا بين الناس»(*) تنطبق على تقاليدنا، فقد استطاعت بداءتها أن تحمي كل الأشياء وتنسّقها، وكذلك أصبحت التقاليد هدّامة حينما اقتربت نهايتها، فضلًا عن بحالة الفوضى والعجز التي حلّت بنا على أثر انتهاء التقاليد، والتي ما زلنا نعيش فيها حتى اليوم.

في فلسفة ماركس التي لم تقلب آراء هيغل رأسًا على عقب بقدر ما عكست الترتيب التقليدي للفكر والعمل، وللتأمّل والجهد، وللفلسفة والسياسة، أثبتت البداءة التي بدأها أفلاطون وأرسطو حيويتها بأن دفعت ماركس إلى التفوّه بأقوال متناقضة تناقضًا شائنًا، ولا سيّما في تعاليمه

(*) النواميس، 6، 775 ي «γάρ καί θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρυμένη σώζει πάντα». وردت بالإغريقية في الأصل.

التي يطلقون عليها اسم اليوطوبية، وأهمها تنبؤه بأن الدولة «ستذبل وتتلاشى» في ظروف «المجتمع الإنساني حين يصبح اشتراكيًا»، وبأن نتاج العمل سيزداد زيادة عظيمة بحيث يلغي العمل نفسه، وبذلك يتمتع كل فرد في المجتمع بمقدار لا حدّ له من أوقات الفراغ. وهذه الأقوال - فضلًا عن كونها تنبؤات - تحتوي بلا ريب على فكرة المجتمع الأفضل في رأي ماركس. لكنها ليست بحدّ ذاتها يوطوبية، بل هي ترديد للظروف السياسية والاجتماعية في دولة المدينة الأثينية التي كانت النموذج الذي بنى عليه أفلاطون وأرسطو خبرتهما، ومن ثم الأساس الذي تقوم عليه والمحكومين، ولذلك فهي لم تكن دولة، إذا استعملنا هذه العبارة كما يستعملها ماركس، أي بالمعاني المتعارف عليها لأنواع الحكم. وهي حكم الرجل الواحد أو ما يُسمّى بالملكية، وحكم عدد قليل أو ما يُسمّى بحكم الأقلية (الأوليجاركية)، وحكم الأغلبية وما يُسمّى بالديمقراطية. ولقد كان سكان أثينا يعتبرون مواطنين على قدر ما لديهم من أوقات الفراغ، أي على قدر تحرّرهم من العمل على النحو الذي تنبأ به ماركس. وفي أثينا وغيرها منذ الزمن القديم حتى العصر الحديث، كان الذين يعملون بأيديهم لا يعتبرون مواطنين، وكان المواطنون قبل كل شيء أولئك الذين لا يشتغلون، أو الذين يملكون أكثر من قدرتهم على العمل. يزداد هذا الشبه بين تعاليم ماركس والمجتمع الإغريقي ازديادًا مدهشًا إذا أنعمنا النظر في محتويات المجتمع المثالي الذي يتحدّث عنه ماركس. فأوقات الفراغ تتيسّر في ظروف تنعدم فيها الدولة، أو في ظروف وصفها لينين وصفًا مشهورًا عبّر فيه عن رأي ماركس أصدق تعبير حين قال: إن إرادة المجتمع تصبح بسيطة جدًا بحيث يكون في استطاعة طاهية عادية أن تمسك بزمام الإدارة، ومن الجلي أن السياسة أو ما سمّاه إنجلز بقصد التبسيط «إدارة الشؤون»، تتدنّى في هذه الظروف بحيث لا يهتم بها إلا

طاهية، أو في أفضل الحالات «ذوو العقول المتوسطة» الذين اعتبرهم نيتشه أصلح من يتولّى الشؤون العامة[1]، وهذا يختلف كل الاختلاف عن الواقع في الزمن القديم، لأنهم كانوا في تلك الأيام يعتقدون أن الواجبات السياسية صعبة جدًا وأنها تستهلك وقتًا كثيرًا، ولذلك لم يسمحوا للمشتغلين بشؤون السياسة أن يزاولوا أي نشاط متعب. فمثلًا كان في وسع الراعي أن يصبح مواطنًا، أما الفلاح فلا. وكان الرسام يعتبر شيئًا أكثر من مجرد عامل بسيط(*)، وأما النحات فلا، والفرق في الحالتين مبني على الفرق بين الجهد والإجهاد. ولقد وضع فلاسفة اليونان، ولا سيّما فكرة أرسطو σχολή (**) أو أوقات الفراغ، مقابل الحياة السياسية التي كانت تستغرق قسطًا كبيرًا من وقت المواطن العادي الراشد في المدينة اليونانية، ولم تكن عبارة «أوقات الفراغ» تعني في الأزمنة القديمة التحرر من العمل اليدوي، إذ كان ذلك أمرًا مفروغًا منه، بل كانت تعني التحرر من النشاط السياسي ومن شؤون الدولة.

أما المجتمع النموذجي في عرف ماركس فقد جمع بين الفكرتين جمعًا لا انفصام له، فإن المجتمع اللاطبقي واللادولي يحقق بطريقة ما الظروف العامة القديمة للتفرغ من العمل، وفي الوقت ذاته للتفرغ من السياسة، ومن المفروض أن يتم ذلك حينما تحل «إدارة الشؤون» محل الحكومة والنشاط السياسي، وأوقات الفراغ المزدوج التي تجمع بين التفرّغ من العمل والتفرّغ من السياسة كانت في نظر القدماء حياة تفرّغ للفلسفة وللعلم بأوسع معاني الكلمة.

بعبارة أخرى يمكننا أن نقول: إن الطاهية في كتابات لينين تعيش في

(1) يراجع ما قاله إنجلز في كتابه **Anti - Duhring** زوريخ 1934 الصفحة 275 وما قاله نيتشه في **Morgenrote، Werke** ميونيخ 1954 المجلد 1 رقم 179.

(*) βάναυσος وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) σχολή وردت بالإغريقية في الأصل.

مجتمع يقدّم لها من أوقات الفراغ من العمل بقدر ما كان يتمتع به المواطنون الأحرار في الزمن القديم لكي يكرسوا وقتهم للاشتغال بالسياسة كمواطنين أحرار(*) ويقدّم لها كذلك من أوقات الفراغ من السياسة بقدر ما كان يطالب به فلاسفة اليونان القلائل الذين أرادوا أن يكرسوا وقتهم للاشتغال بالفلسفة، والذي جعل فكرة مجتمع يجمع بين كونه بلا دولة (بلا سياسة)، وبلا عمل تقريبًا، تتجسّم في مخيّلة ماركس كتعبير عن الإنسانية المثالية، هو الارتباط التقليدي بين عبارة أوقات الفراغ، وكلمة σχολή اليونانية(**)، وكلمة Otium اللاتينية(***)، ومعناهما أوقات الفراغ، أي الحياة المكرّسة لأغراض أسمى من العمل ومن السياسة.

اعتبر ماركس نفسه عالمه المسمّى يوطوبيًا مجرّد نبوءة، وفي الحق إن هذا الجزء من نظرياته يطابق بعض التطورات التي لم يتح لها أن تتحقّق إلا في أيامنا هذه. فالحكومة بالمعنى القديم قد اختفت تقريبًا وحلّت محلها الإدارة. كما أن تمتع الجماهير بأوقات الفراغ تمتعًا متزايدًا قد أصبح حقيقة واقعة في جميع الأقطار الصناعية، وقد أدرك ماركس تمام الإدراك بعض الاتجاهات التي تتسم بها الحقبة التي بدأت بالثورة الصناعية، ولكنه أخطأ حينما زعم أن هذه الاتجاهات لن تتحقق إلّا بعد أن تصبح وسائل الإنتاج اشتراكية، ويظهر سلطان التقاليد على تفكير ماركس في نظرته إلى هذا التطوّر نظرة مثالية، وفي فهمه للتطور فهمًا قائمًا على تعابير ومفهومات يعود أصلها إلى حقبة تاريخية مختلفة كل الاختلاف. لقد أعماه هذا عن المشكلات الحقيقية المحيرة الخاصة بالعالم الحديث، فاتّصفت نبؤاته الصحيحة بصفة اليوطوبية. لكن فكرة المجتمع اليوطوبي المثالي الخالي

(*) πολιτεύεσθαι وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) σχολή وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) Otium وردت باللاتينية في الأصل.

من الطبقات والدولة والعمل قد تولّدت من تزاوج عنصرين بعيدين كل البعد عن المثالية، وهما أولًا إدراك بعض الاتجاهات المعاصرة التي لم يعد فهمها ممكنًا ضمن إطار التقليد، وثانيًا المفهومات والمُثل التي بواسطتها فهم ماركس هذه الاتجاهات ووحدها.

كان موقف ماركس إزاء تقاليد الفكر السياسي موقف الثورة المتعمدة، ولذلك فإنه صاغ بعض أقواله الأساسية بروح من التحدّي والتناقض، وكانت أقواله هذه تتضمّن فلسفته السياسية وتكمن وراء القسم العلمي الصرف من نتاجه وتتجاوزه (ومن الغريب أنها بقيت كذلك طول حياته منذ أول كتاباته حتى آخر مجلد من كتابه «**رأس المال**»). ومن أهم أقواله ما يلي: «العمل خلق الإنسان» في عبارة صاغها إنجلز - وهو عادة ما يصوغ أفكار ماركس صياغة بليغة موجزة - خلافًا للرأي السائد بين بعض دارسي ماركس[1] ومنها «العنف هو بمثابة القابلة لكل مجتمع قديم يتمخض عن مجتمع جديد»، ومن ثم «العنف قابلة التاريخ» (وقد ورد هذا القول في كتابات ماركس وإنجلز في صيغ متعددة) [2]، وأخيرًا القضية الختامية عن فويرباخ - «إن الفلاسفة لم يزيدوا على أن فسروا العالم على وجوه مختلفة، بيد أن المطلوب هو تغيير العالم»، وهذا نستطيع أن نوضحه مسترشدين بأفكار ماركس فنقول: ما دام الفلاسفة يفسرون هذا العالم، وقد حان الوقت لتغييره، فهذا القول الأخير ليس إلا صيغة أخرى لقول ورد في مخطوطة سابقة وهو: «إنك لا تستطيع

(1) ورد هذا القول في رسالة إنجلز عن «الدور الذي قام به العمل في الانتقال من طور القرد إلى طور الإنسان»، وفي مختارات من مؤلفات ماركس وإنجلز (**Selected Works**) الصادرة في لندن 1950 المجلد 2 الصفحة 74. ويمكنكم الرجوع إلى عبارات مماثلة بقلم ماركس ذاته في أماكن مختلفة نخص بالذكر منها «Die heilige Familie» و«Nationalökonomie und Philosophie» في Jugendschriften شتوتغارت 1953.

(2) اقتبسناها من رأس المال **Capital** من منشورات Modern Library الصفحة 824.

أن تُعلي أو تُبقي أو تُلغي(*) (حسب مفهوم هيغل) الفلسفة من دون أن تحققها». ويتكرر هذا الموقف إزاء الفلسفة في مؤلفاته المتأخرة حينما يتنبأ بأن الطبقة العاملة ستكون الوارث الشرعي الوحيد للفلسفة الكلاسيكية.

لا يمكن فهم أي من هذه الأقوال بمفرده ومجردًا، بل يكتسب كل منها معناه الخاص حين يناقض حقيقة ما درجت التقاليد على قبولها، وظلّت فوق الشبهة حتى مطلع العصر الحديث. فمعنى قوله: «العمل خلق الإنسان»، أولًا أن العمل هو الذي خلق الإنسان ولم يخلقه الله، وثانيًا أن الإنسان بقدر ما هو إنسان يخلق نفسه وأن إنسانيته نتيجة لنشاطه هو دون غيره، وثالثًا أن الفرق الذي يميّز Differentia spécifica الإنسان من الحيوان(**) ليس العقل بل العمل، وأن الإنسان ليس حيوانًا مفكرًا(***) بل هو حيوان عامل(****) ورابعًا أن ما تتكوّن منه إنسانية الإنسان ليس العقل وقد كان إلى ذلك الحين أرفع ما يتّصف به الإنسان وإنما هو العمل الذي اعتبرته التقاليد أحطّ أنواع النشاط البشري.

قوله: إن العنف قابلة التاريخ معناه أن قوى تطوير الإنتاج البشري الخفية التي تعتمد على ما يقوم به الإنسان عن وعي وبمحض إرادته، لا ترى النور إلا من طريق عنف الحروب والثورات. فإن التاريخ لا يكشف عن وجهه الحقيقي فيبدد ضباب كلام العقائديات والنفاق إلا في تلك الأوقات العنيفة، والتحدّي للتقاليد واضح هنا أيضًا. فالعنف معروف تقليديًا بأنه آخر وسيلة في العلاقات بين الأمم، وأنه أنذل عمل داخل الأمة الواحدة ويعتبر أبرز

(*) aufheben وردت بالألمانية في الأصل.
(**) Differentia spécifica وردت باللاتينية في الأصل.
(***) rationale animal وردت باللاتينية في الأصل.
(****) animal laborans وردت باللاتينية في الأصل.

مميزات الطغيان (والمحاولات القليلة التي جرت لتخليص العنف من العار وكان في مقدمة القائمين بها ميكيافلي وهوبز، لها أهمية خاصة بالنسبة إلى مشكلة القوة، وتوضح لنا عدم التمييز بادئ الأمر بين القوة والعنف، لكنها لم تؤثر إلا تأثيرًا يسيرًا جدًا في تقاليد الفكر السياسي قبل أيامنا هذه). أما ماركس فكان على نقيض ذلك يعتبر العنف أو حيازة وسائل العنف عنصرًا جوهريًا في جميع أنواع الحكم، فالدولة وسيلة الطبقة الحاكمة للتجبر والاستغلال، ودنيا السياسة تتميز باستخدام العنف وسيلة في جميع أغراضها.

اعتبر ماركس العمل مرادفًا للعنف، وموقفه هذا ينطوي على تحدٍّ أساسي آخر للتقاليد، قد يكون إدراكه أصعب من إدراك التحدّيات الأخرى، ولكن ماركس كان يشعر به لأنه كان يعرف فلسفة أرسطو حق المعرفة. فقد كان القصد من تعريف أرسطو المزدوج للإنسان حيوان سياسي(*) وحيوان ناطق(**) أي كحيٍّ يحقق أسمى إمكاناته من طريق قدرته على النطق وعيشه في المدينة هو تمييز اليوناني من الهمجي، والحر من العبد. والفرق بين الاثنين هو أن الإغريق كانوا يعيشون معًا في المدينة ويسيّرون أمورهم بواسطة الكلام، بواسطة الإقناع πείθειν(***) لا العنف أو الإكراه الصامت. ولذلك فحين كان الرجال الأحرار يطيعون حكومتهم أو يمتثلون لقوانين المدينة، سُمّيت طاعاتهم πειθαρχία(****) وهي لفظة تدلّ بوضوح على أن الطاعة كانت نتيجة الإقناع ولم تكن نتيجة الإكراه. أما الهمج فكانوا يحكمون بالعنف، وأما العبيد فكانوا يجبرون على العمل قسرًا، وما دام العنف والعمل متشابهين في أنهما يستعينان بالنطق للوصول

(*) ζῷον πολιτικόν وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) ζῷον λόγον ἔχον وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) πείθειν وردت بالإغريقية في الأصل.

(****) πειθαρχία وردت بالإغريقية في الأصل.

إلى غايتهما فإن الهمج والعبيد كانوا **من دون نطق** (*)، أي إنهم لم يعتمدوا في تعايشهم على وسيلة النطق. كان الإغريق يعتبرون العمل أمرًا شخصيًا بعيدًا كل البعد عن السياسة، أما العنف فكان في نظرهم متصلًا بالآخرين وبخلق رابطة، وإن تكن سلبية، مع الغير، ولذلك فإن تمجيد ماركس للعنف يحتوي على **إنكار**(**)، أي إنكار النطق الذي هو على نقيض العنف، والذي تعتبره التقاليد أكثر وسائل التفاهم إنسانية، ونظرية ماركس عن الأنظمة العقائدية ترتكز في النهاية على هذه الخصومة للنطق، المناهضة للتقاليد، وعلى ما يرافقها من تمجيد للعنف.

إن «تحقيق الفلسفة»، أي تغيير العالم وفقًا للفلسفة، من التعابير المتناقضة في عُرف الفلسفة التقليدية، وقول ماركس ينطوي على أن التغيير يسبقه تفسير، أي إن تفسير الفيلسوف للعالم قد بيّن كيف يجب أن يغيّر العالم. وقد كان بوسع الفلسفة أن تضع قواعد معينة للعمل، ولكن لم يحدث أن جعل أي فيلسوف عظيم ذلك همّه الأول. فالفلسفة منذ أرسطو حتى هيغل لم تعتبر من شؤون هذه الدنيا، سواء في ذلك وصف أفلاطون للفيلسوف بأنه الشخص الذي يسكن مدن الناس بجسده فقط واعتراف هيغل بأن الفلسفة في نظر التعقل هي دنيا مقلوبة(***)، أو هي الدنيا واقفة على رأسها. وتحدّي التقاليد في قول ماركس هذه المرة جاء تصريحًا لا تلميحًا فقط، وقد ورد في تنبئه بأن دنيا شؤون الناس العادية، حيث نوجّه أنفسنا ونفكّر وفقًا لسنن التعقل، ستصبح يومًا ما مثيلةً لدنيا الأفكار التي هي ميدان الفيلسوف، أو أن الفلسفة التي كانت دائمًا وقفًا على الأقلية ستصبح يومًا ما الواقع المنطقي للجميع.

(*) ἄνευ λόγου وردت باليونانية في الأصل.

(**) λόγος وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) Welt vekehrte وردت بالإلمانية في الأصل.

هذه الأقوال الثلاثة قد وضعت في قوالب تقليدية، لكنها تنقض هذه القوالب. فقد صيغت على أنها متناقضات، قصد بها إثارة استغرابنا. لكنها في الواقع أشدّ تناقضًا مما ظن ماركس وقد أوقعته في تعقيدات لم يكن يتوقعها. فكل واحد من هذه الأقوال يحوي تناقضًا جوهريًا ظلّ لغزًا غير قابل للحلّ في الصيغة التي وضعها ماركس. فإذا كان العمل أكثر أنواع نشاط البشر إنسانية وأوسعها إنتاجًا، فما الذي سيحدث بعد الثورة حين «يلغى العمل» في «دنيا الحرية» بعد أن يتمكن الإنسان من التحرر من العمل؟ وما هي أوجه النشاط الإنساني المنتج التي ستبقى بعد زوال العمل؟ وإذا كان العنف قابلة التاريخ، وإذا كان العمل العنيف نتيجة لذلك أنبل أعمال الإنسان، فما الذي سيحدث بعد انتهاء تنازع الطبقات وزوال الدولة حين يستحيل وجود العنف وكيف يستطيع الناس حينذاك أن يقوموا بأي نشاط أصيل وذي معنى؟ وأخيرًا ما هو الفكر الذي سيبقى بعد أن تتحقق الفلسفة وتلغى في مجتمع المستقبل؟

إن موَاطن التناقض في أقوال ماركس معروفة لجميع العلماء المهتمين بدراسة ماركس، وهم عادة يجملونها فيصفونها بأنها تباين «بين وجهة نظر المؤرّخ العلمية وبين وجهة نظر النبي الخلقية» (إدموند ولسن)، بين المؤرّخ الذي يرى في تكدس رأس المال «وسيلة مادية لزيادة قوى الإنتاج» (ماركس) وبين عالم الأخلاق الذي يذم الذين ينجزون «هذا الواجب التاريخي» (ماركس) لأنهم يستغلون الإنسان ويهدرون إنسانيته. هذا التباين وما شابهه زهيد بالقياس إلى التناقض الجوهري بين تمجيد الجهد والعمل (بالمقارنة مع التأمل والتفكير) وبين مجتمع بلا دولة، أي بلا نشاط، و(تقريبًا) بلا عمل. لأن هذا التناقض لا يمكن أن يعزى إلى الفرق الطبيعي بين ثورية ماركس الشاب وبين البصيرة النافذة التي يمتاز بها هذا الاقتصادي المؤرّخ بعد أن نضجت سنه، ولا

يمكن تفسيره بافتراض نزعة جدلية تستلزم وجود السلبي والشرير لإنتاج الإيجابي أو الخير.

يندر أن يوجد مثل هذا التناقض الجذري الصارخ عند الكتّاب الذين هم من المرتبة الثانية، وإذا وجد فمن السهل التغاضي عنه، أما إذا جاء في كتابات عظماء المؤلفين فإنه يوصلنا الى جوهر ما يكتبون ويكون أهم دليل يرشدنا إلى فهم مشكلاتهم ونظرياتهم الجديدة فهمًا حقيقيًا، ويلاحظ في كتابات ماركس وغيره من كبار كتاب القرن الماضي أن روحًا ظاهرها العبث والتحدّي والتناقض تخفي في باطنها معضلة البحث في ظواهر جديدة بلغة التفكير التقليدي القديم الذي كان يُخيّل إليهم أن التفكير مستحيل خارج نطاقه. ويبدو أن ماركس حاول كما حاول كيركغور ونيتشه، محاولة يائسة أن يفكّر تفكيرًا مناهضًا للتقاليد، في حين أنه يستخدم آلات التفكير الخاصة بها. بدأت تقاليد الفكر السياسي عندنا حين اكتشف أفلاطون أن من طبيعة التجربة الفلسفية أن ينصرف المرء عن دنيا الشؤون البشرية المألوفة، وانتهت التقاليد حين لم يبقَ من هذه الخبرة سوى المفارقة بين التفكير والعمل مفارقة جردت الفكر من حقيقته والعمل من معناه فأصبح كلاهما بلا معنى.

ثانيًا

إن قوة هذه التقاليد، أي سيطرتها على فكر الإنسان، لم ترتكز يومًا على شعوره بتلك القوة. بل إننا لا نعرف إلا حقبتين في تاريخ أوروبا شعر الناس فيهما، بل بالغوا في هذا الشعور، بوجود التراث أو التقاليد، فجعلوا من القِدم بحدّ ذاته مرادفًا للسلطة. حدث هذا أولًا حين اعتنق الرومان الفكر الإغريقي والثقافة الإغريقية فجعلوا منها تراثهم الروحي، وبذلك قرروا تاريخيًا أنه سيكون للتقاليد أثر خلّاق مستديم في حضارة أوروبا.

فلم تكن التقاليد معروفة قبل الرومان، بل عرفت في زمانهم وبقيت بعدهم خيطًا يقودنا خلال الماضي، وسلسلة يشدّ إليها كل جيل جديد، من حيث يدري أو من حيث لا يدري، في فهمه للعالم وفي إدراكه لتجربته هو نفسه، ولا نصادف شعور الإكبار والتمجيد هذا للتقاليد مرة ثانية إلا في العهد الرومانسي (ولقد كان اكتشاف أهمية الزمن القديم في عهد النهضة أول محاولة للتخلص من قيود التقاليد، وللرجوع إلى المنابع وإقرار ماضٍ لا سلطان للتقاليد عليه). واليوم يعتبر بعضهم التقاليد فكرة رومانسيةً في أساسها، ولكن الرومانسية لم تزد على أن وضعت التقاليد على جدول أعمال القرن التاسع عشر. ولم ينتج من تمجيد الرومانسية للماضي سوى أنها حدّدت اللحظة التي أوشك العصر الجديد فيها أن يبدّل عالمنا وظروفنا العامة تبديلًا جعل من المستحيل بعدها الاعتماد على التقاليد اعتمادًا مسلمًا به.

لا تعني نهاية التقاليد بالضرورة أن الآراء التقليدية قد فقدت سلطانها على عقل الإنسان، بل بالعكس، يتراءى لنا أحيانًا أن سلطة المفهومات والمقولات البالية يزداد جبروتها كلما تضاءلت قوة التقاليد على البقاء وبهتت ذكرى بداءتها، وربما لم تكشف عن كل ما لديها من قوة على الإكراه إلا بعد أن تأتي نهايتها ويكف الناس عن الثورة عليها، أو قل هذا هو الدرس الذي نتلقنه من مخلفات التفكير المقنن الإجباري في القرن العشرين، الذي جاء بعد أن تحدّى كريغور وماركس ونيتشه البديهيات الأساسية في الدين التقليدي، والفكر السياسي، وعلم ما وراء الطبيعة التقليدي، بأن عكسوا متعمدين الترتيب التقليدي للأفكار، ومع ذلك فلم ينجم انقطاع مجرى تاريخنا عن ثورة القرن التاسع عشر على التقاليد، ولا عن مخلفات تلك الثورة في القرن العشرين، وإنما نشأ ذلك من فوضى المشكلات الجماهيرية على الصعيد السياسي التي بلورتها حركات هيمنة

الحزب الواحد التوتاليتارية من طريق العقائديات في نظام جديد من الحكم. فالتوتاليتارية - بعد أن أصبحت حقيقة ملموسة - قد قطعت استمرار مجرى التاريخ الغربي، ولا يمكن فهم هيمنة الحزب الواحد بواسطة أنواع الفكر السياسي العادية، لأنه لم يسبق له مثيل. كما لا يمكن الحكم على أعماله بالمقاييس الخلقية التقليدية ولا النظر إليها ضمن الإطار القانوني لحضارتنا. إن انقطاع مجرى تقاليدنا هو الآن حقيقة واقعة، وهو ليس نتيجة اختيار مقصود من جانب أي إنسان، كما أنه لا يخضع لأي قرار لاحق.

لعل محاولات المفكرين الذين جاءوا بعد هيغل للتخلص من أنماط الفكر التي سيطرت على الغرب أكثر من ألفي عام قد مهدت لهذا الحادث، وهي بلا شك تساعد على إيضاحه، لكنها لم تكن السبب في حدوثه، والحادث نفسه يعين الحدّ الفاصل بين العصر الحديث، الذي بزغ فجره مع ظهور العلوم الطبيعية في القرن السابع عشر، وبلغ أوجه السياسي في ثورات القرن الثامن عشر، وكشف عن اتجاهاته العامة بعد الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، وبين عالم القرن العشرين الذي ظهر إلى حيز الوجود بسبب سلسلة من المآسي كانت بداءتها الحرب العالمية الأولى، وإذا اعتبرنا مفكري العصر الحديث - ولا سيّما أولئك الذين ثاروا على التقاليد خلال القرن التاسع عشر - مسؤولين عن تكوّن القرن العشرين وظروفه، فإن اعتبارنا هذا خطر أكثر مما هو مجحف. ومهما تكن آراء أي مفكّر من هؤلاء المفكرين متطرفة أو متصفة بالمغامرة فإن حادث التوتاليتارية قد ترتّبت عليه نتائج واضحة تتجاوز هذه الآراء إلى حدّ بعيد. ولقد ظهرت عظمتهم في أنهم فهموا دنياهم على أنها دنيا تغزوها مشكلات ومعضلات جديدة تعجز تقاليدنا الفكرية عن معالجتها، وكذلك لم يكن هجرهم للتقاليد من محض اختيارهم، على الرغم من مناداتهم به وإصرارهم عليه. وقد أخافهم من الظلام سكونه، لا انفصام

التقاليد، ولما حدث هذا الانفصام فعلًا فإنه بدد الظلام، ولذلك فإننا لم نعد نطيق الإصغاء إلى أسلوب كتابتهم الصارخة. لكن رعد الانفجار الذي جاء في النهاية قد طغى على السكون الرهيب الذي سبقه والذي ما زال يجيبنا كلما تجرأنا أن نسأل لا: «ما الذي نحاربه»؟ بل «ما الذي نحارب من أجله»؟

لا يستطيع سكون التقاليد ولا ردّ فعل المفكّرين في القرن التاسع عشر أبدًا أن يوضح ما جرى في الواقع. فإن عفوية هذا الانفصال تسبغ عليه صفة اللاتراجع، وهي من صفات الحوادث لا الأفكار. ولقد ظلّت الثورة على التقاليد في القرن التاسع عشر ضمن إطار تقليدي لا تتجاوزه. وعلى مستوى الفكر، وهو لم يكد يعدو حينذاك الاهتمام بالتشاؤم والتخوّف والسكون المشؤوم، وكل هذه خبرات سلبية، لم يكن بالإمكان سوى التغيير الجذري. أما البدء من جديد وإعادة التفكير في الماضي فلا.

يقف كيركغور وماركس ونيتشه في نهاية التقاليد، قبل الانفصال مباشرة. وكان سلفهم المباشر هيغل، وهيغل هو أول من نظر إلى تاريخ العالم بأسره على أنه تطور واحد مستمر، وهذا الإنجاز الهائل الذي أنجزه هيغل دلّ ضمنًا على أنه هو نفسه كان خارج كل النظم والآراء الماضية التي تدّعي لنفسها السلطة، وعلى أنه لم يسنده سوى خيط الاستمرار في التاريخ نفسه. ولقد كان خيط الاستمرار التاريخي أول بديل للتقاليد، وبواسطته تضاءلت الكتلة الضخمة من القيم المتباينة أشدّ التباين والأفكار المتناقضة والسلطات المتنازعة، التي استطاعت جميعها بطريقة ما أن تعمل مجتمعة، إلى تطور سائر في خط واحد ومتسق مع ذاته ديالكتيكيًا، الغاية منه ليست نقض التقاليد بذاتها، بل نقض سلطة كل أنواع التقاليد. وظل كيركغور وماركس ونيتشه هيغليين بقدر ما رأوا أن تاريخ الفلسفة الماضية كل متطور تطورًا جدليًا، وميزتهم الكبرى هي

أنهم طوروا هذه النظرية الجديدة إلى الماضي جذريًا بالطريقة الوحيدة التي كان يمكنها أن تتطور فيها، أي بالشك في نظام التسلسل الفكري الذي سيطر على الفلسفة العربية منذ أفلاطون، والذي اعتبره هيغل نفسه أمرًا مسلَّمًا به.

كيركغور وماركس ونيتشه هم بمثابة معالم الطريق إلى ماضٍ فقد سلطته، وقد كانوا أول من جرئوا على التفكير من دون إرشاد من أيةّ سلطة ولكنهم كانوا مقيدين في كل الظروف والأحوال بالإطار العام لمقومات التراث العظيم، وهذا من حسن حظنا من بعض الوجوه، ولا ينبغي لنا أن نهتم بعد الآن بازدرائهم للمتعلمين غير المثقفين الذين ظلّوا طول القرن التاسع عشر يحاولون أن يعوضوا عن فقدان السلطة الحقيقية بتمجيد الثقافة تمجيدًا مزيفًا، وهذه الثقافة تتراءى اليوم لأكثر الناس كأنها ساحة خرائب بعيدة كل البعد عن أن تكون لها سلطة، بل لا تكاد تثير اهتمامهم أبدًا، وهذه الحقيقة قد تكون مؤسفة، لكنها تنطوي على فرصة عظيمة للنظر إلى الماضي بعين لا تلهيها أية تقاليد، وبإمعان قد اختفى من قراءة الغربيين وسماعهم منذ اللحظة الأولى التي خضعت فيها حضارة الرومان لسلطة الفكر الإغريقي.

ثالثًا

إن التشويه الهدّام الذي طرأ على التقاليد كان كله من عمل أناس اختبروا شيئًا جديدًا فحاولوا رأسًا أن يتغلبوا عليه ويحولوه إلى شيء قديم. فقد كانت قفزة كيركغور من الشك إلى اليقين تشويهًا وعكسًا للعلاقة التقليدية بين العقل والإيمان. كانت ردًا على فقدان الإيمان بالله، بل وبالعقل في العصر الحديث كما فهم ضمنًا من ديكارت (يجب الشك في كل الأشياء)(*) وما يتضمنه من

(*) de omnibus dubitanoum est وردت باللاتينية في الأصل.

ريب في أن الأشياء قد تكون على غير ظاهرها، وأن روحًا شريرة قد تتعمد إخفاء الحقيقة إلى الأبد من عقول البشر. وقفزة ماركس من النظري إلى العملي، ومن التأمّل إلى الجهد، جاءت على أثر ما قام به هيغل من تحويل ما وراء الطبيعة إلى فلسفة التاريخ، وتحويل الفيلسوف إلى مؤرّخ سينكشف لنظرته السريعة إلى الوراء، في نهاية الزمان، معنى الصيرورة والحركة، لا معنى الوجود والحقيقة، وأما قفزة نيتشه من عالم الأفكار والمقاييس المتعالي اللاحسي إلى حسية الحياة، و«أفلاطونيته المقلوبة» أو«تعديل القيم» على حد قوله، فقد كانت آخر محاولة للإعراض عن التقاليد، ولكنها لم تسفر عن شيء سوى أنها قلبت التقاليد رأسًا على عقب.

مع اختلاف هذه الثورات على التقاليد في فحواها وغاياتها إلا أن نتائجها تتشابه تشابهًا مخيفًا. فإن كيركغور بقفزته من الشك إلى اليقين، أدخل الشك إلى الدين، وحول تهجّم العلم الحديث على الدين إلى نزاع ديني داخلي، حتى إنه منذ ذلك الوقت اعتبرت الخبرة الدينية المخلصة غير ممكنة إلا في التوتر بين الشك واليقين، وفي تعذيب معتقدات الإنسان بشكوكه، ثم الاسترخاء من هذا العذاب بالمناداة بعبث حالة البشر وعبث معتقدات الإنسان. وأوضح دليلٍ على حالة الدين في العصر الحديث أن دوستويفسكي - ولعله على رأس علماء النفس الذين درسوا العقائد الدينية الحديثة - عبّر عن الإيمان النقي في شخص مشكل «الأبله»، أو شخص أليوشا كارامازوف، الذي كان نقيّ السريرة لأنه ضعيف العقل.

لما قفز ماركس من الفلسفة إلى السياسة أدخل نظريات الجدل المنطقي إلى العمل، فجعل العمل السياسي أقرب إلى النظري وأكثر اعتمادًا على ما نُسمّيه اليوم بالعقائديات منه في أيّ وقت مضى، ولما كانت نقطة إنطلاقه ليست الفلسفة القديمة بمعناها الميتافيزيقي، بل فلسفة التاريخ التي جاء

بها هيغل، مثلما أن نقطة انطلاق كيركغور كانت فلسفة الشك التي جاء بها ديكارت، فقد فرض ماركس «قانون التاريخ» على السياسة وانتهى به الأمر إلى أطاع معنى الاثنين: معنى العمل ومعنى الفكر، وكذلك معنى السياسة ومعنى الفلسفة على حدّ سواء، حين أصرّ على أن كليهما مجرد وظيفتين يقوم بهما المجتمع والتاريخ.

الأفلاطونية المقلوبة التي نادى بها نيتشه، وإصراره على الحياة، وعلى ما هو حسي وماديّ بدلًا من المُثل السامية والفوارق الحسية التي ظن الناس منذ أيام أفلاطون أنها تقيس المعطى الحسي وتحكم عليه وتكسبه معناه، انتهى بها الأمر إلى ما يُسمّى عادة العدمية. لكن نيتشه لم يكن عدميًا، بل على العكس لقد كان أول من حاول التغلب على العدمية الملازمة، لا لآراء المفكّرين بل لواقع الحياة العصرية، والذي اكتشفه في محاولته «إعادة التقويم» هو أنه في هذا الإطار العام للمقولات يفقد الحسيّ سبب وجوده(*) حين يجردُهُ من خلفيته من فوق الحسي والمتعالي. «لقد ألغينا الدنيا الحقيقية، فأية دنيا تبقى بعدها؟ ربما تبقى دنيا المظاهر؟ لا! فإننا بإلغائنا الدنيا الحقيقية قد ألغينا دنيا المظاهر أيضًا»[1]. هذه النظرية الفاحصة على بساطتها البدائية مهمة لجميع عمليات اللف والدوران التي سببت نهاية التقاليد.

إن ما أراده كيركغور هو تعزيز هيبة الإيمان أمام العقل والتعقل الحديثين، كما أراد ماركس أن يعزز من جديد هيبة العمل الإنساني أمام التأمل التاريخي والقول بالنسبية الحديثة، وكما أراد نيتشه أن يعزز هيبة الحياة البشرية أمام عجز الإنسان العصري. إن التعارض التقليدي

(*) raison d'être وردت بالفرنسية في الأصل.

(1) راجع **Götzendammerung** الذي حرّره K. Schlechta في ميونيخ المجلد 2 الصفحة 963.

بين الإيمان (*) والعقل(**) في عرف التقاليد وبين النظرية والتطبيق، قد أخذ بثأره من كيركغور وماركس، مثلما أن التعارض بين المتعالي وبين المعطى حسيًا من ثأر من نيتشه، وليس ذلك لأن هذا التعارض ما زالت جذوره ممتدة إلى خبرة بشرية مشروعة، بل بالعكس لأنه أصبح مجرد صور ذهنية، ولكن في الوقت ذاته صار الفكر الشامل مستحيلًا خارج نطاقها.

مع أن هذه الثورات الثلاث البارزة الواعية ضد تقاليد فقدت سلطتها وبداءتها ومبادئها ἀρχή (***)، قد غلبت على أمرها، فلا داعي إلى الشك في عظمة هذه الثورات، ولا في أهميتها لفهم العالم الحديث، وكل محاولة من هذه المحاولات الثلاثة انبرت في طريقتها الخاصة لنواحي الحياة العصرية التي لم تتلاءم مع تقاليدنا حتى قبل أن تنكشف الحياة العصرية برمتها. فقد علم كيركغور أن عدم انسجام العلم الحديث مع العقائد التقليدية لا يمكن في اكتشافات علمية معينة، فهذه كلها يمكن دمجها في الأنظمة الدينية وإدخالها في المعتقدات الدينية، لأنها لن تستطيع إجابة الأسئلة التي يثيرها الدين. علم كيركغور أن عدم الانسجام هذا إنما يوجد في النزاع القائم بين روح الشك والريبة التي لا تثق في النهاية إلا بما تصنعه هي نفسها، وبين الثقة التقليدية العمياء بما هو معلوم ويظهر في كيانه الحقيقي لعقل الإنسان وحواسه، وقد قال ماركس إن العلم الحديث «يصبح لا لزوم له لو كان ظاهر الأشياء يطابق باطنها»[1]. ولما كان ديننا التقليدي في جوهره دين وحي وينص – شأنه في ذلك شأن الفلسفة القديمة – على أن الحقيقة هي

(*) fides وردت باللاتينية في الأصل.

(**) intellectus وردت باللاتينية في الأصل.

(***) ἀρχή وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) منقولة عن **Das Kapital** زيوريخ 1933 المجلد 3 الصفحة 870.

الرؤيا التي تكشف عن ذاتها، أي إن الحقيقة هي الوحي (بالرغم من أن معاني هذا الوحي قد تختلف فيما بينها اختلاف لفظتي الصدق أو الكشف ἀλήθεια(*) والتفسير δήλωσις(**) عند الفلاسفة، عن لفظة الإلهام ἀποκάλυψις(***)وهي ما كان يترقبه المسيحيون الأوائل المؤمنون باليوم الآخر(1)) فقد أصبح العلم الحديث عدوًّا للدين أشدّ خطرًا عليه من الفلسفة التقليدية، حتى في أكثر نماذجها اعتمادًا على العقل. إلا أن محاولة كيركغور تخليص الإيمان من غائلة العصرية جعلت الدين نفسه عصريًا، أي معرّضًا للشك والريبة، وانحلت العقائد التقليدية فأصبحت لا معقولة حين حاول كيركغور أن يعزّزها بافتراضه أن الإنسان لا يمكنه أن يثق في مقدرة عقله وحواسه على إدراك الحقائق.

عرف ماركس أن التضارب بين الفكر السياسي التقليدي والظروف السياسية العصرية منشؤه حدّوث الثورة الفرنسية؟ والثورة الصناعية، اللتين تضافرتا على رفع شأن العمل اليدوي، وهو ما اعتبرته التقاليد أحطّ أنواع النشاط البشري، إلى أعلى مراتب الإنتاج، وزعمتا أنهما تستطيعان إقامة صرح الحرية المجيد في ظروف لم يسمع بها من قبل من المساواة الشاملة، وعرف ماركس أن السؤال أثير بصورة شكلية فقط فيما تؤكّده المثل العليا عن المساواة بين الناس والكرامة الفطرية لكل موجود بشري، وعرف ماركس أن السؤال أثير بصورة شكلية فقط فيما تؤكده المُثل لم تكن المشكلة مشكلة عدالة تحلّ بإعطاء الطبقة الجديدة من العمال حقها ومستحقها ثم يعود بعدها النظام القديم لكل حقّه (****)، ويقوم بوظيفته

(*) ἀλήθεια وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) δήλωσις وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) ἀποκάλυψις وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) أشير هنا إلى ما اكتشفه هيدغر من أن الكلمة الإغريقية التي تعني الحرية تعني حرفيًا الكشف.

(****) suum cuique وردت باللاتينية في الأصل.

كما كان شأنه في الماضي. فثمة حقيقة التضارب الأساسي بين الآراء التقليدية التي جعلت العمل اليدوي رمزًا لخضوع الإنسان للحاجة وبين العصر الحديث الذي شهد إعلاء شأن العمل اليدوي بحيث صار يعبّر عن حرية الإنسان الإيجابية. حرية الإنتاج. لقد حاول ماركس أن يخلص الفكر الفلسفي، الذي اعتبرته التقاليد أكثر أنواع النشاط البشري حرية، غير أنه لما أعلن «أننا لا نستطيع إلغاء الفلسفة من دون أن نحققها» من تأثير العمل اليدوي، أي من «الضرورة» بمعناها التقليدي. بدأ يخضع الفكر كذلك لطغيان الضرورة الذي لا هوادة فيه «للقانون الحديدي» لقوى الإنتاج في المجتمع.

نشأ هدم نيتشه لقيمة القيم، مثلما كانت الحال في نظرية ماركس عن قيمة العمل، عن التضارب بين المُثل التقليدية التي استخدمت، بصفتها وحدات سامية، لتميّز أفكار الإنسان وأفعاله وتقيسها، وبين المجتمع العصري الذي أذاب جميع هذه المقاييس في العلاقات بين أفراد المجتمع، وجعل منها «قيمًا» عملية، والقيم سلع اجتماعية لا معنى لها بمفردها. بل هي كسائر السلع لا وجود لها إلا في النسبة الدائمة للتغير بين الروابط الاجتماعية المتبادلة، وبسبب هذه النسبة يطرأ تغيير حاسم على الأشياء التي ينتجها؟ الإنسان لاستعماله وعلى القواعد التي يعيش بموجبها، فتصبح أشياءً للتبادل، وحامل «قيمتها» هو المجتمع وليس الإنسان، وهو الذي ينتج ويستعمل ويحكم، وبذلك يفقد «الخير» صفته كمثال. أي كمقياس يقاس ويميّز به الخير والشر، لقد أصبح قيمة يمكن تبديلها بقيم أخرى كالمصلحة والسلطة، وفي وسع حامل القيم أن يرفض هذا التبديل فيصبح «مثاليًا» يسعّر قيمة «الخير» أعلى من قيمة المصلحة، لكن مع ذلك تظلّ «قيمة» الخير نسبية كما كانت.

يعود أصل اصطلاح «القيمة» إلى الاتجاه السوسيولوجي الذي ظهر جليًا

في العلم الجديد نسبيًا. علم الاقتصاد الكلاسيكي، حتى قبل عهد ماركس. ظلّ ماركس يدرك الحقيقة التي نسيتها العلوم الاجتماعية بعده، ومؤدّاها «أن الإنسان في عزلته عن الآخرين لا ينتج أية قيم» وأن المنتجات «لا تصبح قيمًا إلا في ارتباطاتها الاجتماعية»[1] وتمييزه «لقيمة الاستعمال» من «قيمة المبادلة» يُمثّل التمييز بين الأشياء كما يستعملها الناس وبين قيمتها في المجتمع. ثم إن إصراره على أصالة قيم الاستعمال، وتشبيهه المتكرر لظهور قيمة المبادلة بخطيئة أولى جديدة عند بدء الإنتاج التجاري، يعبّران عن اعترافه مكرهًا وعلى غير هدى بحتمية «قلب القيم» في القريب العاجل، ويمكن تعيين مولد العلوم الاجتماعية في اللحظة التي تساوت فيها جميع الأشياء (الأشياء المثالية والأشياء المادية) بالقيم. فأصبح كل شيء يشتق وجوده من المجتمع وينتسب إليه سواء في ذلك الخير والشر(*) والأشياء الملموسة، وعند المجادلة في أيهما منشأ القيم رأس المال أم العمل، ينسى المتجادلون عادة أنه لم يناد أحد قبل مطلع الثورة الصناعية بأن القيم لا الأشياء، هي ثمرة مقدرة الإنسان الإنتاجية، أو أن كل شيء في حيز الوجود يرتبط بالمجتمع لا بالإنسان «في عزلته عن الآخرين». وفكرة «الإنسان الاشتراكي» الذي تصوّر ماركس ظهوره في المجتمع اللاطبقي في المستقبل هي في الواقع الافتراض الأساسي للاقتصاد الكلاسيكي والماركسي على حدّ سواء.

لذلك كان من الطبيعي أن يظهر السؤال المحيّر الذي ابتليت به كل «فلسفات القيم» في ما بعد، (أين نجد القيمة العليا التي نقيس بها سائر القيم؟) أول ما يظهر العلوم الاقتصادية التي تحاول - على حدّ قول ماركس - «تربيع الدائرة؛ أي إيجاد سلعة ذات قيمة لا تتغير، لتستخدم كمقياس ثابت لسائر السلع»، وظن ماركس أنه وجد هذا المقياس في (زمن العمل)،

(1) المرجع المذكور سابقًا، زيوريخ الصفحة 689.

(*) bonum، malum وردت باللاتينية في الأصل.

وأكد أن قيمة الاستعمال «التي يمكن الحصول عليها من دون العمل ليست لها قيمة مبادلة» (لكنها تحتفظ «بفائدتها الطبيعية»)، وعلى هذا فالأرض نفسها «لا قيمة لها»، إذ إنها لا تمثّل «عملًا مجسدًا»[1]، وبهذا الاستنتاج نصل إلى عتبة «العدمية المتطرفة»، إلى إنكار كل معلوم، وهذا الإنكار لم تكد تعرفه ثورات القرن التاسع عشر ضد التقاليد، ولم يظهر إلا في مجتمع القرن العشرين.

أما نيتشه فيبدو أنه لم يفطن إلى أصل مصطلح «القيمة»، ولا بأنها من المصطلحات العصرية، حين سلَّم بها كفكرة أساسية في حملته على التقاليد، ولكن لما بدأ بقلب القيم الاجتماعية المتداولة اتّضحت نتائج حملته بسرعة. فالمثل كوحدات مطلقة، قد أصبحت مرادفة للقيم الاجتماعية بحيث لم يعد لها وجود حالما أنكر الناس قيمتها، أي مكانتها الاجتماعية، وليس من يجيد مثل نيتشه سلوك السبل المتعرجة في المتاهة الروحية العصرية، حيث تخزن ذكريات الماضي ومثُله وكأنها ظلّت دائمًا قيمًا يخفضها المجتمع كلما احتاج إلى سلع أجدّ وأفضل، وكان نيتشه أيضًا عليمًا بسخافة العلم الحديث «الخالي من القيمة» الذي ما لبث أن انحط إلى نزعة علمية متطرفة، وإلى خرافة علمية عامة، ولم يكن له، على الرغم من المزاعم المعاكسة، أي شبه بنظرة المؤرّخين الرومان المتمثّلة في عبارة دون غضب وبتدبر(*) فبينما طالب هؤلاء بالحكم في الأمور من دون ازدراء، وبالوصول إلى الحقيقة من دون حماسة فإن العلم الخالي من القيمة(**)، الذي لم يعد قادرًا على الحكم، لأنه أضاع مقاييسه للحكم، ولم يعد قادرًا على الوصول إلى الحقيقة لأنه شك في وجود الحقيقة، توهّم أنه

(1) المرجع نفسه، الصفحتان 697 - 698.

(*) sine ira et studio وردت باللاتينية في الأصل.

(**) wertfreie Wissenschaft وردت بالألمانية في الأصل.

يستطيع إحراز نتائج ذات معنى لو أنه نبذ البقية الباقية من تلك المقاييس المطلقة، ولما أعلن نيتشه أنه اكتشف «قيمًا جديدة ومن نوع أرقى» كان هو نفسه أول من وقع فريسة لأوهام سبق له أن أسهم في القضاء عليها، فقبل الفكرة التقليدية القديمة عن القياس بالوحدات المتعالية، سلّم بها في أحدث صورها وأشنعها، وبهذا أدخل صفة النسبية وقابلية المبادلة التي للقيم في الأمور التي كان يسعى للحفاظ على كرامتها المطلقة، السلطة والحياة وحب الإنسان لحياته الدنيا.

رابعًا

في جملة الأشياء المشتركة بين كيركغور وماركس ونيتشه، وربما أكثرها سطحية، الانهزام الذاتي الذي كان وليد التحدّيات الثلاثة للتقاليد في القرن التاسع عشر. وأهم من ذلك أن كل ثورة من ثورات هؤلاء الثلاثة تبدو مركزة على هدف واحد يتكرر باستمرار: من أجل تحدّي المفهومات المجرّدة المزعومة في الفلسفة ونظرتها إلى الإنسان كحيوان عاقل(*) يناصر كيركغور أناسًا مجسدين معذبين، في حين يؤكد ماركس أن إنسانية الإنسان تتكوّن من قوته الإنتاجية الفعالة، ويُسمّيها في أبسط صورها (قوة العمل)، كما يصرّ نيتشه على قوة الإنتاج التي تتصف بها الحياة، وعلى إرادة الإنسان وإرادته للقوة، ويستنتج كل واحد منهم بمفرده وبمعزل تامٍّ عن الآخرين - إذ لم يسمع أحد منهم بوجود الآخرين مطلقًا - أن تحدّيه للتقاليد لا يتحقق إلا بعملية عقلية، ولا نجد وصفًا لهذه العملية العقلية أفضل من وصفها مجازًا وتشبيهًا بالفقر واللف وقلب المفهومات رأسًا على عقب، فيحدثنا كيركغور عن قفزته من الشك إلى اليقين، ويعيد ماركس هيغل، أو بالأحرى «أفلاطون وكل التراث الأفلاطوني» (سيدني هوك) «منتصبًا على قدميه

(*) animal rationale وردت باللاتينية في الأصل.

مرة أخرى» ويقفز «من محيط الضرورة إلى محيط الحرية» ويفهم نيتشه فلسفته على أنها «أفلاطونية معكوسة» و«تغيير لمفهومات جميع القيم».

عمليات القلب والعكس هذه، التي تبلغ بها التقاليد خاتمتها. توضح بداءة التقاليد إيضاحًا مزدوجًا. فإن توكيد جانبي الأضداد، **الإيمان**(*) مقابل **العقل**(**)، والعملي مقابل النظري، والحياة الحسية الفانية مقابل الحقيقة الدائمة اللامتغيرة والفوق الحسية لا بدّ أن يوضح الجانب الآخر المنبوذ، ويبيّن أن كلا الجانبين لا دلالة لهما ولا أهمية إلّا في هذه المضادة بينهما. ثم إن التفكير على طريقة الأضداد ليس أمرًا عفويًا مسلمًا به. بل يقوم على عملية دوران عظمى هي أولى هذه العمليات وعليها في النهاية تعتمد سائر عمليات الدوران. لأنها هي التي أقرّت الأضداد التي تتحرك التقاليد في نطاق توترها، وعملية الدوران الأولى هي ما عبّر عنه أفلاطون بـ «دوران كل الكيان البشري»(***). ويحدثنا عنها، كما لو كانت قصة ذات بداءة وخاتمة، لا مجرد عملية عقلية، في أسطورة الكهف في «**الجمهورية**».

تُكشف أسطورة الكهف على ثلاث مراحل: فالدوران الأول يتم في الكهف ذاته حين يخلّص أحد قاطني الكهف نفسه من الأغلال التي تقيّد أصحاب الكهف. «بأرجلهم وأعناقهم» بحيث «لا يرون إلا ما هو أمامهم»: ولا تفارق نظراتهم الستار الذي تظهر عليه ظلال الأشياء وصورها. ثم يدور إلى مؤخرة الكهف، حيث النار الموقدة تنير الأشياء فتظهر على حقيقتها، ثم يأتي الدوران الثاني من الكهف إلى السماء الصافية، حيث تظهر المُثل بمثابة الكيان الحقيقي الأبدي للأشياء الموجودة في الكهف، تنيرها الشمس، مثال المُثل، فتمكن الإنسان من رؤية الأشياء، وتمكن الأشياء

(*) fides وردت باللاتينية في الأصل.

(**) intellectus وردت باللاتينية في الأصل.

(***) περιαγωγὴ τῆς ψυχῆς وردت بالإغريقية في الأصل.

من الظهور جلية واضحة، وأخيرًا تبرز الحاجة إلى العودة إلى الكهف، ومغادرة دنيا الماهيات الأبدية والتحرّك مرة أخرى في دنيا الأشياء الفانية والبشر المعرضين للموت. وتتم كل عملية من عمليات الدوران هذه بفقدان الحس والاتجاه. فالعين التي تعوّدت مرأى الظلال على الستار تعشيها النار الموقدة في الكهف، ثم هذه العين التي ألفت النور الخافت داخل الكهف يعيشها النور الذي يضيء المُثل، وأخيرًا على العين التي تكيفت لنور الشمس أن تتكيف من جديد للنور الخافت في الكهف.

وراء عمليات الدوران هذه، التي لا يطالب أفلاطون بها إنسانًا سوى الفيلسوف، محبّ الحقيقة والنور، يكمن انعكاس آخر يشير إليه أفلاطون بصورة عامة في حملاته العنيفة على هوميروس والديانة الهوميروسية وخصوصًا في صوغ قصته كردٍّ ومعارضة لوصف هوميروس لهادس أو عالم ما بعد الموت. في الجزء الحادي عشر من «**الأوديسة**». والشبه بين صور الكهف وهادس (فإن الحركات الشبحية العديمة الجسد والحس، والتي تقوم بها الروح في هادس هوميروس، يقابلها الجهل وبلادة الحس في أجساد الكهف) واضح كل الوضوح، لأن أفلاطون يؤكّده باستعماله لعبارة صورة εἶδωλον(*) والشبح أو الخيال σκ ία(**)، وهما التعبيران الرئيسيان في وصف هوميروس للحياة بعد الموت في العالم السفلي، وعكس «الموقف» الهوميري واضح. فكأننا بأفلاطون يقول لهوميروس: الحياة في العالم السفلي ليست حياة أرواح بلا أجساد بل حياة أجساد، والأرض إذا قورنت بالسماء والشمس فهي أشبه بهادس، والصور والأشباح هي أشياء تدركها الحواس الجسدية وليست وسطًا لأرواح بلا أجساد. كما أن الشيء الحقيقي والواقع، ليس هذه الدنيا التي تتحرّك ونحيا فيها والتي

(*) εἶδωλον وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) σκ ία وردت بالإغريقية في الأصل.

يجب أن نغادرها عند الموت، بل هو المُثل الخالدة التي تحسّ بها وتدركها أعين العقل، ويمكننا اعتبار περιαγωγή(*) عند أفلاطون دورانًا جعل كل شيء يعتقد به اليونانيون بموجب الديانة الهومرية يقف على رأسه، كما لو أن العالم السفلي في هادس قد ارتفع إلى سطح الأرض[1]. لكن عكس عقيدة هوميروس على هذا النحو لم يقلبها رأسًا على عقب ولا عقبًا على رأس، لأن الازدواج الذي لا يمكن لمثل هذه العملية أن تتم من دونه يكاد يكون غريبًا عن فكر أفلاطون (الذي لم يعمل بعد بأضداد مقررة سلفًا) بقدر ما هو غريب عن دنيا هوميروس، (ولذلك لا يستطيع أي تحوّل في التقاليد أن ينتهي بنا أبدًا إلى الموقف الهومري الأصلي، كما ظن نيتشه خطأ، ولعله ظنّ أن أفلاطونيته المعكوسة تستطيع أن تردّه إلى ضروب الفكر التي سبقت أفلاطون). لأغراض سياسية بحتة جعل أفلاطون نظرية المثل في هيئة عكس لأفكار هوميروس، ولكنه بذلك وضع الإطار الذي تصبح ضمنه عمليات الدوران هذه إمكانات غير مستهجنة، بل يقررها سلفًا القالب الفكري نفسه. وإن تطور الفلسفة في أواخر العصر القديم في مدارسها المختلفة التي تقاتلت بتعصب لا مثيل له في العصور التي سبقت ظهور المسيحية. يتألّف من الدوران ونقل محور الاهتمام إلى أحد مسميين متضادين، وهذا أصبح ممكنًا بفضل فصل أفلاطون بين دنيا من المرئيات الشبحية ودنيا المُثل التي تظل حقيقة إلى الأبد، وأفلاطون نفسه قد ضرب لنا المثل الأول في الدوران من الكهف إلى السماء، ولما استطاع هيغل أخيرًا في محاولة نهائية ضخمة أن يجمع في كل متماسك مطور لنفسه العناصر المختلفة للفلسفة التقليدية التي تطوّرت من فكرة أفلاطون الأصلية، حدث

(*) περιαγωγή وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) ولقد ذكر F.M. Cornford في ترجمته المشروحة لجمهورية أفلاطون، نيويورك 1956 الصفحة 230 «إن الكهف يمكن مقارنته بهادس».

مثل ذلك الانقسام إلى مذهبين فكريين متنازعين، ولكن على مستوى أدنى بكثير، واستطاع الجناح الأيمن والجناح الأيسر، والمثاليون والماديون من إتباع هيغل أن يسيطروا على الفكر الفلسفي لمدة قصيرة.

أهمية تحدّيات كيركغور وماركس ونيتشه للتقاليد - مع العلم بأنه لولا ما أحرزه هيغل من تنسيق ولولا مفهومه للتاريخ لما حدث أي واحد من هذه التحدّيات - هي أنها تُمثّل تحوّلًا جذريًا أبعد مدى من مجرد عمليات التعارض وما يتصل بها من المضادة المستهجنة بين الحسية والمثالية، والمادية والروحية، وحتى بين النزعة الباطنية والنزعة المتعالية. ولو كان ماركس مجرد «مادي» أنزل «مثالية» هيغل إلى الأرض، لكان أثره قصير الأجل ومقتصرًا على الخصومات بين العلماء. شأنه في ذلك شأن معاصريه. كان افتراض هيغل الأساسي أن حركة الجدل المنطقي في الفكر هي تمامًا كحركة الجدل المنطقي في المادة ذاتها. فكان يأمل بذلك أن يضع جسرًا عبر الهوة التي شقها ديكارت بين الإنسان، وقد وصفه بأنه شيء مفكّر(*) والعالم، وقد وصفه بأنه شيء ممتد(**) بين المعرفة والحقيقة، بين الفكر والوجود. ووجد الضياع الروحي الذي يقاسيه الإنسان العصري أول تعبير له في هذه الحيرة الديكارتية وجواب باسكال عنها. زعم هيغل أن اكتشاف حركة الديالكتيك أو الجدل المنطقي كقانون عالمي يحكم عقل الإنسان وشؤون البشر، وكذلك «العقل» الباطن في الأحداث الطبيعية، قد حقق أمورًا تزيد على مجرد التطابق بين العقل(***) والمادة(****) وقد عرفت الفلسفة السابقة لعصر ديكارت التوافق بين الاثنين بأنه الحقيقة، وحين أدخل هيغل

(*) res cogitans وردت باللاتينية في الأصل.
(**) res éxtensa وردت باللاتينية في الأصل.
(***) intellectus وردت باللاتينية في الأصل.
(****) res وردت باللاتينية في الأصل.

فكرة الروح وتحققها الذاتي من طريق الحركة فإنه اعتقد أنه استطاع أن يبرهن على تطابق وجودي بين المادة والفكر. لذلك ما كان هيغل ليكترث لو بدأنا الحركة من ناحية الوعي، الذي يبدأ في «التحقّق ماديًا» في وقت من الأوقات أو ارتأينا أن نبدأ بالمادة. وهذه متى تحركت في اتجاه «التحقق روحيًا» أصبحت تشعر بذاتها. (وتظهر ثقة ماركس بالمبادئ الأساسية في فلسفة معلمه من الأهمية التي عزاها للوعي الذاتي متمثلًا في الشعور الطبقي في التاريخ)، وبعبارة أخرى لم يكن ماركس «ماديًا ديالكتيكيًا» أكثر مما كان هيغل «مثاليًا ديالكتيكيًا»، وأن مجرد فكرة حركة ديالكتيكية (كما فهمها هيغل على أنها قانون عالمي وكما قبل بها ماركس) تجرد كلمتي «مثالية» و«مادية» كمذهبين فلسفيين، من كل معنى. وقد أدرك ماركس هذا ولا سيّما في مؤلفاته الأولى. وعرف أن دحضه التقاليد وهيغل ليس في «ماديته» بل في رفضه أن يفترض أن الفرق بين الإنسان والحيوان هو في العقل(*)، أو أن الإنسان على حدّ تعبير هيغل «روح في جوهره». فالإنسان في نظر ماركس الشاب هو في صميم ماهيته كائن طبيعي له موهبة القدرة على العمل(**)، ويظل عمله «طبيعيًا» لأن هذا العمل يتكوّن من الجهد، أي عملية تحقيق التوافق بين الإنسان والطبيعة[1]. وينفذ تحول ماركس - شأنه في ذلك شأن في كيركغور ونيتشه - إلى لبّ المسألة. فكلهم يشك في النظام التقليدي للقدرات البشرية أو بعبارة أخرى كلهم يكرر السؤال: ما هي الصفة الإنسانية الخاصة بالإنسان. وهم لا يقصدون إنشاء أنسقة أو نظرة إلى العالم، فلسفة حياة(***) مبنية على هذه المقدمة أو تلك.

(*) ratio وردت باللاتينية في الأصل.

(**) ein tätiges Naturwesen وردت بالألمانية في الأصل.

(1) راجع **Jugendschriften** الصفحة 274.

(***) Weltanscnauungen وردت بالألمانية في الأصل.

منذ نشوء العلم الحديث الذي عبّرت فلسفة ديكارت عن روحه بالشك والريبة، أصبح الإطار الفكري للتقاليد معرضًا للخطر. فالازدواج بين النظر والعمل، أي النظام التقليدي الذي ينصّ على أن الحقيقة لا تدرك في النهاية إلا بالرؤية الخالية من القول والعمل، لم يعد بالإمكان التمسّك به في ظروف نشط فيها العلم وعمل لكي يعلم، ولما ضاعت الثقة بأن الأشياء تظهر كما هي في حقيقة الأمر تطرّق الشك إلى الاعتقاد بأن الحقيقة إلهام ومن ثم إلى الإيمان الأعمى بالله الذي نعرفه بواسطة الوحي، وتغيّر معنى مفهوم «النظرية» فلم تعن نسقًا من الحقائق المرتبطة في ما بينها ارتباطًا معقولًا. نسقًا لم يصنع من حيث هو كذلك، بل قد وهب للعقل والحواس. وإنما أصبحت «النظرية» تفهم بالمعنى العلمي الحديث فأضحت بمثابة «فرض ناجح» يتغيّر بتغير النتائج التي يحدثها، ويتوقف في شرعيته لا على ما يكشف عنه بل على فائدته العملية، وبالطريقة ذاتها فقدت مثل أفلاطون قوتها الذاتية على إضاءة الدنيا والكون. فأصبحت أولًا مثلما كان يعتبرها أفلاطون بالنسبة لعلاقتها بدنيا السياسة، مقاييس ومعايير، أو كما وردت في فلسفة كانت، القوى المنظمة والمحدّدة في العقل الانساني المفكر. ثم بعد أن أضاعت أفضلية العقل على العمل، وانتهى فرض العقل لقواعده على أعمال الناس. في حمأة تبدل العالم بسبب الثورة الصناعية، وهو تغيير بدا وكأن نجاحه أثبت أن أعمال الإنسان واختلافاته هي التي تفرض قواعدها على العقل. أصبحت هذه المثل أخيرًا مجرد قيم لم يقرّر صحتها رجل واحد أو رجال عديدون. بل يقرّرها المجتمع ككل، وفقًا لحاجاته العملية الدائمة التغيّر.

هذه القيم في تبدلها مع غيرها وفيما بين بعضها بعضًا هي كل ما تبقّى من «المُثل» «للاشتراكيين» وما استطاعوا فهمه. وهؤلاء أناس قرروا ألا يغادروا أبدًا ما كان يعتبره أفلاطون «كهف» شؤون الناس اليومية، وألا

يجازفوا بمفردهم فيدخلوا عالمًا وحياة ربما أفقدها تحول العصر الحديث في جميع نواحيه إلى وظائف عملية صفة من صفاتها الأساسية الأولى، وهي إثارة الشعور بالعجب من الأشياء التي تبدو على حقيقتها. هذا التطور الحقيقي ذاته تظهر صورته ويستدل عليه في الفكر السياسي عند ماركس. فلما قلب ماركس التقاليد رأسًا على عقب ضمن إطارها. لم يتخلّص في الواقع من مُثل أفلاطون، لكنه سجّل حدّوث تلبّد في السماء الصافية التي سبق أن ظهرت فيها هذه المثل ومرئيات أخرى كثيرة لأعين الناظرين.

ـ 2 ـ

مفهوم التاريخ.. قديمًا وحديثًا

1 - التاريخ والطبيعة

لنبدأ بهيرودتس الذي سمّاه شيشرون أبا التاريخ(*)، والذي ما زال أبا التاريخ الغربي(1). يقول لنا هيرودوتس في الجملة الأولى من **الحروب الفارسية** إن غايته من الكتابة هي أن يحفظ ما هو مدين بوجوده للإنسان...(**) لئلّا يمحوه الزمن، وأن يغدق على الأعمال المجيدة

(*) pater historiae وردت باللاتينية في الأصل.

(1) شيشرون في القوانين أو النواميس De Legibus 00، II De Oratore .00.1 ولم يكن لدى هيرودوتس، أول المؤرّخين. كلمة بمعنى التاريخ، وقد استعمل كلمة ἱστορεῖν ولكن لم يستعملها بمعنى «السرد التاريخي»، فإن كلمة ἱστορία ككلمة εἰδέναι (يعلم) مشتقة من ,-ἰδ (يرى). ومعنى ἵστωρ في الأصل (الشاهد) ثم تغيّر المعنى فدلّ على من يستجوب الشهود ويتوصل إلى الحقيقة عن طريق الاستفسار. ومن ثم كان لكلمة ἱστορεῖν معنى مزدوج: يشهد ويستفسر. (راجع ماكس بولنتس **Herodot، der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes** ليبزغ وبرلين 1937 الصفحة 44) وللاطلاع على بحث في هيرودوتس ومفهومنا للتاريخ، راجع قبل كل شيء **by C. N. Cochran. Christianity and Classical Culture** نيويورك 1944 الفصل 12. وهو من أفضل ما كتب في هذا الموضوع من حيث المتعة وشحذ الذهن. إن نظريته القائلة بأن هيرودوتس يجب اعتباره من المدرسة الأيونية في الفلسفة ومن أتباع هرقليطس ليست نظرية مقنعة، وخلافًا لما ورد في النصوص القديمة، يفسر كوكرين علم التاريخ على أنه جزء من تطور الفلسفة عند اليونان. راجع الملاحظة 6 وكذلك كارل راينهاردت **Von Werken und Forman Herodots Persegeschichten** الصادر في جوديسبرج عام 1948.

(**) τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων وردت بالإغريقية في الأصل.

المدهشة التي قام بها الإغريق والبرابرة من المديح ما يضمن بقاء ذكرها عند الأجيال القادمة، وبذلك يسطع مجدها على مرّ القرون.

تنبئنا هذه العبارة بالكثير، ولكنها لا تنبئنا بما فيه الكفاية. فالاهتمام بالخلود ليس في نظرنا شيئًا مسلّمًا به، وبما أن هيرودوتس يعتبره أمرًا مسلّمًا به فإنه لا ينبئنا بالكثير عنه. إن فهمه لوظيفة التاريخ - أي حماية أعمال الإنسان من عبث النسيان - كان ينبثق من مفهوم الطبيعة عند الإغريق وخبرتهم بها، فالطبيعة عندهم تشتمل على كل الأشياء التي تظهر إلى الوجود من تلقاء نفسها من دون معونة الإنسان أو الآلهة ـ ولم تدع آلهة أولمبوس أنها خلقت الدنيا [1] ـ ولذلك فهي خالدة: وما دامت الأشياء الطبيعية موجودة في كل زمان فمن المستبعد أن تهمل أو تنسى، وما دامت خالدة فهي في غنى عن تذكر الإنسان لها من أجل أن تظل باقية، وكل المخلوقات الحية، بما فيها الإنسان، مشمولة في حيز الوجود الأبدي هذا، ويطمئننا أرسطو بصراحة أن الإنسان، بوصفه كائنًا طبيعيًا ومن فصيلة البشر يتمتع بالخلود، فبواسطة الدورة المتكررة للحياة تضمن الطبيعة البقاء إلى الأبد (*) يقابل التناسل (**).

(1) «تزعم آلهة معظم الأمم أنها خلقت العالم. لكن الآلهة الأولمبية لا تزعم مثل هذا الزعم، وأقصى ما توصلت إليه في أي زمن من الأزمان هو أن تسيطر على العالم غلبرت مري **Five stages of Greek Religion** طبعة anchor (الصفحة 45). ويردّون أحيانًا على هذا القول بأن أفلاطون في محاورته طيماوس قدم لقرائه للمرة الأولى خالقًا للعالم. لكن هذا الإله الذي جاء به أفلاطون ليس خالقًا حقيقيًا، إنه الصانع، أو بناء للعالم لا يخلق شيئًا من لا شيء. ثم إن أفلاطون يقص قصته على هيئة أسطورة ابتدعها هو نفسه، وهذه كغيرها من أساطير أفلاطون لا يعتبرها بمثابة حقيقة، ولقد قال هيرقليطس في الشذرة ذات الرقم 30 (Diels) في كلمات واضحة أخاذة بأنه لم يخلق هذا الكون أبدًا إله ولا إنسان، إذ إن هذا النظام الكوني لجميع الأشياء» كان دائمًا وما يزال وسيبقى، إنه نار باقية على الدوام، تلتهب في تناسب وتخمد في تناسب.

(*) ἀεὶ εἶναι وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) ἀειγενές وردت بالإغريقية في الأصل.

(في النفس) 415 ب 13، راجع أيضًا (الاقتصاد) 1343 ب 24 أن الطبيعة تحقق للنوع البقاء

لا ريب أن هذا التكرار الأبدي «هو أكبر تقارب ممكن بين عالم الصيرورة وعالم الكينونة»[1] ولكنه بالطبع لا يجعل أفراد البشر خالدين، بل على العكس، فإن الفناء بحدوثه في كون كل ما فيه أبدي، قد أصبح الصفة المميزة لوجود الإنسان. البشر هم «القانون» وهم الأشياء الوحيدة الفانية، فالحيوانات تحيا كأعضاء في النوع الذي تنتمي إليه، لا كأفراد. وفناء الإنسان يتأتّى من أن العيش βίος(*)، تنبعث من حياة بيولوجية ξωή(**)، وهذه الحياة الفردية حياة فردية أي ذات سيرة ظاهرة المعالم من الولادة حتى الوفاة تتميّز من سائر الأشياء بمجرى حركتها المستقيم وكأنه يخترق الحركات الدائرية للحياة البيولوجية. هذا هو الفناء: أن تتحرّك في خط مستقيم، في كونٍ كل ما فيه إذا تحرّك فإنما يتحرك في نظام دائرة، وكلما سعى البشر وراء غاياتهم، فحرثوا الأرض الخامدة، أو أكرهوا الرياح الساريات لتملأ قلوعهم، أو عبروا الأمواج المتلاطمة أبدًا، فهم يقتحمون حركة لا غاية لها، تدور داخل ذاتها، ولما قال سوفوكليس (في الكورس الشهير في روايته أنتيغون) إنه لا يوجد شيء رهيب كالإنسان، ضرب مثلًا على ذلك الأعمال البشرية الهادفة التي تؤذي الطبيعة لأنها تزعج هدوءًا لو لم يكن الإنسان لظلّ هدوءًا أبديًا يستقر أو يتأرجح داخل نفسه.

الذي يصعب علينا إدراكه هو أن الأعمال والمنجزات العظيمة التي هي في وسع الإنسان الفاني، والتي تصبح موضوع القصص التاريخي، لا

على الدوام بواسطة التكرار (περίοδος)، لكنها لا تستطيع تحقيق ذلك للفرد. ولا يعنينا في هذا الصدد ألا تكوّن هذه الرسالة لأرسطو، بل لأحد تلاميذه، إذ إننا نجد الفكرة ذاتها في رسالته (في الكون والفساد) في مفهوم الصيرورة التي تتحرك في دائرة γένεσις ἐξ ἀλλήλων κύκλῳ 331/ 8 وترد الفكرة ذاتها عن «نوع بشري لا يفنى» في أفلاطون (النواميس) 721 راجع الملاحظة 9.

(1) نيتشه **Wille Zur Macht** طبع Kroner 1930.

(*) βίος وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) ξωή وردت بالإغريقية في الأصل.

نظر إليها على أنها جزء من كل محيط شامل أو من نظام معين، بل على العكس فإن الاهتمام دائمًا منصبّ على الأمثلة والحركات الفردية. فهذه الأمثلة الفردية، من أعمال وحوادث، تقطع المجرى الدائري للحياة اليومية مثلما تقطع الحركة المستقيمة لحياة البشر الفانين βίος(*) مجرى الحركة الدائرية للحياة البيولوجية. ومادة التاريخ هي حوادث القطع هذه، وبعبارة أخرى، الأمور الخارجية عن المألوف.

لمّا تساءل النّاس في أواخر العصور القديمة عن طبيعة التاريخ من حيث إنه عملية تاريخية مستمرة، وعن المسير التاريخي للأمم نشوئها واندثارها، حيث اندمجت الأعمال والحوادث الجزئية في كل شامل، افترضوا رأسًا أن هذه العملية لا بد أن تكون دائرية. وأخذوا يفسرون حركة التاريخ بصورة تماثل الحياة البيولوجية، وقد يعني هذا بلغة الفلسفة القديمة أن دنيا التاريخ أعيد دمجها في دنيا الطبيعة، وأن دنيا الفناء أعيد دمجها في الكون الخالد. أما في لغة الشعر القديم وتدوين التاريخ فكان معناها أن المدلول السابق لعظمة الإنسان الفاني - باعتبارها مغايرة لعظمة أكبر منها بلا ريب وهي عظمة الآلهة والطبيعة - قد ضاع.

في بدء التاريخ الغربي كان تدوين التاريخ يفترض ضمنًا وجود مفارقة بين فناء البشر وخلود الطبيعة، بين الأشياء التي يصنعها الإنسان والأشياء التي تظهر إلى الوجود من تلقاء نفسها. فكل الأشياء التي تدين بوجودها للإنسان كالمنجزات والأعمال والكلمات، معرّضة للزوال وكأنها أصيبت بالفناء بالعدوى من صانعيها. لكن لو أفلح الإنسان الفاني في أن يهب منجزاته وأعماله وكلماته شيئًا من صفة البقاء، وأن يوقف تعرّضها للزوال لدخلت هذه الأشياء دنيا الخلود وأقامت فيها قريرة العين، ولو إلى درجة

(*) βίος وردت بالإغريقية في الأصل.

محدودة، ولوجد الإنسان الفاني مكانًا له في الكون، حيث كل شيء خالد إلا الإنسان، وقدرة الإنسان على تحقيق ذلك هي التذكر(*) ولذلك اعتبرت هذه أم ربات الفنون الجميلة.

لكي نفهم بسرعة وبشيء من الوضوح، بُعد الشقة بيننا اليوم وبين فهم الإغريق هذا للعلاقة بين الطبيعة والتاريخ، بين الكون والإنسان، نجيز لأنفسنا أن نستشهد بأربعة أبيات من الشاعر الألماني ريلكه، وأن نرويها بلغتها الأصلية، لأن كمال هذه الأبيات يتحدّى الترجمة.

Bergé ruhn, von Sternen üubérprächtigt;

aber auch in ihnen flimmert Zeit.

Ach, in meinem widén Herzén nächtigt

Odachlos die Unvergänglichkeit.[1]

فحتى الجبال هنا يُخيل إلينا أنها ترقد فقط تحت ضوء النجوم، لكن الزمن يلتهمها ببطء وكتمان، لا شيء يبقى أبديًا، فقد فرّ الخلود من هذه الدنيا ووجد موطنًا قلقًا في ظلمات قلب الإنسان، الذي ما زال قادرًا على أن يتذكّر وأن يقول: إلى الأبد. فالخلود أو عدم الفناء، إذا وجد وحيثما وجد فإنه يظلّ بلا مأوى، ولو نظرنا إلى هذه الأبيات بعين إغريقية لبدأ لنا الشاعر وكأنه يحاول متعمدًا قلب العلاقات الإغريقية؛ فقد أصبح عنده كل شيء فانيًا، مع احتمال استثناء قلب الإنسان، والخلود لم يعد

(*) Mnemosyne وردت باللاتينية في الأصل.

(1) ريلكه **Aus dem Nachlass des Grafen** C. W. السلسلة الأولى القصيدة 10، ومع أن الشعر غير قابل للترجمة إلا أن مضمون هذه الأبيات يمكن التعبير عنه كما يلي: «ترقد الجبال تحت روعة من النجوم، إلا أن الزمان في هذه الجبال ذاتها يومض ثم يخبو. آه، في قلبي العاصف القاتم يأوي الخلود بلا وقاية». وإني مدينة بالترجمة [إلى الإنكليزية] لـ Denver Lindley.

الوسط الذي يتحرّك فيه الإنسان الفاني، بل لقد اتّخذ لنفسه ملجأ شريدًا في قلب الفناء ذاته، وقد فقدت الأشياء الأبدية والمنجزات والأعمال والحوادث بل والكلمات منزلها في هذه الدنيا، على الرغم من أن البشر ربما لا يزالون قادرين على إظهار قوة التذكر الموجودة في قلوبهم، أو إذا شئت قلّ تجسيدها، وبما أن العالم، بل الطبيعة قابلة للزوال، وبما أن الأشياء التي يصنعها الإنسان، حالما تظهر في الوجود، تلاقي مصير كل ما هو موجود، فإنها تشرع في الزوال منذ اللحظة التي تظهر فيها إلى حيز الوجود.

بمجيء هيرودوتس أصبحت الكلمات والأعمال والحوادث؛ أي الأشياء التي تدين بوجودها للإنسان دون غيره، مادة التاريخ. وهذه هي أتفه الأشياء التي يصنعها الإنسان، وأعمال الأيدي الإنسانية مدينة بجانب من وجودها إلى المادة التي تزودها بها الطبيعة، ولذلك فهي تحمل في باطنها مقدارًا من الخلود، وكأنه قد اقترض من أبدية الطبيعة. أما ما يجري بين أهل الفناء مباشرة من الكلمة المقولة وكل الأعمال والجهود التي سماها الإغريق πράξεις (*) أو πράγματα (**)، إذ ميزوها عن الابتداع ποίησις (***)، فإنه لا يمكن أبدًا أن يبقى بعد اللحظة التي يتحقّق فيها ولا يستطيع أن يترك أي أثر من دون معونة التذكر، ومهمة الشاعر ومدوّن التاريخ، ويضع أرسطو كليهما في رتبة واحدة لأن موضوعهما هو العمل πράξις (****) هي أن يوجدا من التذكر شيئًا باقيًا، وهما يحققان ذلك

(*) πράξεις وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) πράγματα وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) ποίησις وردت بالإغريقية في الأصل.

(****) πράξις وردت بالإغريقية في الأصل.

(في الشعر) 1448 ب 25 و1450 أ 16 22 راجع الفصل التاسع من المرجع ذاته، تجد تمييزًا بين الشعر وتدوين التاريخ.

بترجمة πϱάξις (*) وλέξις (**) أي العمل والقول إلى ذلك اللون من الـ «الابتداع ποίησις» (***) الذي يصبح في التالي الكلمة المكتوبة.

التاريخ كمقولة من مقولات الوجود الإنساني، أقدم بطبيعة الحال من الكلمة المكتوبة وأقدم من هيرودوتس، بل وأقدم من هوميروس، وإذا تكلّمنا بمفهوم الشعر لا بمفهوم التاريخ قلنا إن بداءته أتت في اللحظة التي استمع فيها يولسيس في بلاط ملك الفايسيين لقصة أعماله ومتاعبه، قصة حياته، التي أصبحت آنذاك شيئًا خارج ذاته، «موضوعًا» يراه ويسمعه الناس جميعًا. فالأمور التي كانت مجرد حوادث أصبحت الآن «تاريخًا». لكن تحويل الحوادث والوقائع الفردية إلى تاريخ كان في جوهره «محاكاة للفعل» بالكلمات، وهو ما استخدم في ما بعد في المآسي[1] - كما قال بركهارت يومًا - يختفي العمل الخارجي عن الأنظار «بواسطة ما يرويه الرسول للنظارة عما جرى، مع العلم بأنه لم يكن ثمة مانع يمنع تمثيل الأعمال الفظيعة»[2] أمام النظارة، والمشهد الذي يستمع فيه يولسيس لقصة حياته يعتبر نموذجًا للشعر وللتاريخ. فإن «التصالح مع الواقع» أي التطهير. الذي اعتبره أرسطو جوهر المأساة واعتبره هيغل الغاية القصوى للتاريخ، تمّ من خلال دموع التذكر، وهنا يظهر أعمق باعث إنساني للتاريخ والشعر نقيًا لا مثيل لنقاوته، وبما أن المستمع والممثل والمعذب هم شخص واحد بعينه، فإن كل بواعث حب الاستطلاع المجرد والشهوة للأنباء الجديدة، التي كان لها دائمًا دور مهم في البحث التاريخي واللذة في تذوق الجمال، معدومة بطبيعة الحال لدى يوليوس نفسه، إذ لو كان التاريخ أخبارًا فحسب، والشعر متعة فحسب لشعر يولسيس بالضجر بدلًا من التأثّر.

(*) πϱάξις وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) λέξις وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) ποίησις وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) لتعريف المأساة بأنها محاكاة للفعل راجع المصدر ذاته الفصل السادس الفقرة الأولى.

(2) **Griechische Kulturgeschichte** طبعة Kröner II الصفحة 289.

لعلّ هذا التميز وهذه الخواطر تبدو مبتذلة لأذن الشخص العصري، ولكنّها تنطوي على تناقض كبير مؤلم كان له أثر (ربما يفوق أثر أي عامل فردي آخر) في المظهر التراجيدي للثقافة الإغريقية في أبهى مظاهرها، والتناقض هو أنه من جهة كان كل شيء يُرى ويقاس بالنسبة إلى أشياء أبدية، ومن جهة أخرى كانت عظمة الإنسان الحقيقية، في عرف اليونان من قبل أفلاطون على الأقل: تكمن في أعماله وأقواله، وتتمثّل في شخص أخيل «فاعل الأعمال العظيمة، وناطق الكلمات العظيمة». أكثر مما تتمثّل في الصانع والعامل، وحتى الشاعر والكاتب. هذا التناقض أي فهم العظمة على أنها الخلود، والنظر إلى عظمة الإنسان بواسطة أتفه أعمال الإنسان وأبعدها عن الخلود إطلاقًا، قد استحوذ على الشعر وتدوين التاريخ عند الإغريق، وأقضَّ مضاجع الفلاسفة.

كان حلّ الإغريق القدماء لهذا التناقض شعريًا غير فلسفي، وقد انحصر في الشهرة الخالدة التي استطاع الشعراء أن يضفوها على الكلمة أو العمل فتبقى الكلمة ويبقى العمل بعد أن تزول اللحظة التافهة التي حدث فيها النطق أو العمل، وبعد أن تنقضي حياة صاحبها الفانية، وقبل مدرسة سقراط - مع احتمال استثناء هزيود - لا نجد أي مأخذ حقيقي على الشهرة الخالدة، بل إن هرقليطس نفسه حسبها أعظم مطمح من مطامح الإنسان على الإطلاق، ومع أنه انتقد الأحوال السياسية في موطنه أقسى انتقادًا مريرًا فما كان ليخطر بباله أبدًا أن ينتقص من قدر شؤون البشر بحدّ ذاتها، ولا أن يشك في عظمتها الكامنة.

بدأ التغيّر بسقراط بعد أن مهّد له بارمنيدس وبلغ أوجه في فلسفة أفلاطون، وهو الذي أصبحت تعاليمه عن إمكانية خلود الإنسان الفاني المرجع لجميع المدارس الفلسفية في العالم القديم. هذا ومن المعلوم أن أفلاطون جابه التناقض ذاته، ولعله أول من اعتبر «الإنسان في أن يشتهر لا

أن يرقد رقدته الأخيرة، واسمه غير معروف» في مستوى الرغبة الطبيعية في إنجاب الأبناء، التي تضمن بها الطبيعة خلود الجنس البشري من دون أن تضمن ἀθανασία(*) عدم موت الفرد. لذلك ارتأى في فلسفته السياسية أن يستعيض عن الأولى بالثانية. كأنما الرغبة في الخلود من طريق الشهرة يمكن أن تتحقّق أيضًا حين يخلد الناس بوجود أحفاد لهم يبقون بعد موتهم فينالهم نصيب من الخلود من طريق وحدة الصيرورة المستديمة، ولمّا نادى بأن إنجاب الذرية قانون فمن الجليّ أنه كان يرجو أن ذلك سيكفي لإشباع الرغبة الطبيعية الملحّة لدى الرجل العادي في عدم الموت. فلم يعد أفلاطون ولا أرسطو يعتقد أن الرجل الفاني يستطيع أن «يخلّد»، و- هذا هو معنى فعل ἀθανατζειν(**) في تعريف أرسطو للنشاط الذي ليس هدفه بالضرورة الشخص المعني بذاته، أو شهرة الاسم الخالدة، بل يشتمل على ضروب من الاهتمام بالأشياء الخالدة على أنواعها - بواسطة الأعمال والأقوال العظيمة[1]، وقد اكتشفا في بحثهما في عمل الفكر ذاته مقدرة خفية لدى الإنسان على الانصراف عن ميدان الشؤون الإنسانية التي ينبغي ألّا تُحمل محمل الجد إلا بمقدار معيّن (أفلاطون) لأن من السخف البيّن أن نتصوّر الإنسان أسمى كائن في الوجود (أرسطو)، وإذا كان في إنجاب

(*) ἀθανασία وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) ἀθανατζειν وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) للرجوع إلى قول أفلاطون راجع (**النواميس**) 721 حيث يبين بوضوح أنه يعتقد أن النوع البشري ليس أبديًا إلا في حالة واحدة، أي باعتبار أن الأجيال المتعاقبة من البشر ككل تنمو معًا على طول الزمان، أي أن البشرية كسلسلة من الأجيال، والزمان، متماثلان في الديمومة:

γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστί τι ξυμφυὲς τοῦ παντὸς χρόνου, ὃ διὰ τέλους
αὐτῷ ξυνέπεται καὶ συνέψεται, τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθὰνατονὃν

وبعبارة أخرى إن خلود البشرية هو حالة عدم الموت ἀθαναία التي يشترك فيها البشر بحكم انتمائهم إلى نوع خالد، وليس البقاء على الدوام (ἀεὶ εἶναι) الذي يسمح للفيلسوف بالاقتراب منه على الرغم من أنه ليس سوى كائن فان. وللرجوع إلى قول أرسطو راجع الأخلاق النيقوماخية 1177 ب 30 - 35 وكذلك في ما يلَي.

الذرية ما يرضي الكافة، فإن «التخليد» كان يعني بالنسبة للفيلسوف البقاء إلى جوار تلك الأمور التي كتب لها الدوام. بحيث يبقى هناك باستمرار في حالة من الانتباه الإيجابي، ولكن من دون أن يفعل شيئًا، أعني من دون إنجاز لأعمال أو تحقيق لأفعال، وهكذا فإن التأمّل الساكن الصامت هو الموقف اللائق بالبشر أهل الفناء بعد انتقالهم إلى جوار الخلود، وما سماه أرسطو νοῦς[*] أعلى القدرات وأكثرها إنسانية. أي الرؤيا الخالصة. لا يستطيع أن يعبّر بالكلمات عما يراه[1]، وكذلك فإن الحقيقة القصوى التي كشفت عنها رؤيا المثل لأفلاطون هي ὕρρητον[**] أي شيء لا يمكن تقييده بالألفاظ[2]. ومن ثم حلّ الفلاسفة التناقض القديم بأن أنكروا على الإنسان القدرة على «التخليد»، بل القدرة على أن يقيس نفسه وأعماله بالعظمة الأبدية للكون. أي أن يقارن خلود الطبيعة والآلهة بعظمة أبدية من عنده، ومن الجليّ أن الحل يأتي على حساب «صانع الأفعال العظيمة وناطق الكلمات العظيمة».

كان الفرق بين الشعراء والمؤرّخين من جهة والفلاسفة من جهة أخرى أن الشعراء والمؤرّخين قد سلّموا بمفهوم الإغريق العادي للعظمة. فالمديح، الذي ينبثق منه المجد ومن ثَمَّ الشهرة الدائمة، لا يرجى إلا إلى الأشياء التي كانت «عظيمة» فعلًا، أي الأشياء التي كانت لها صفة بارزة مشرقة تميّزها عن سائر الأشياء وتجعل الجد ممكنًا. والعظيم هو ما استحقّ الخلود، وهو ما يجب أن يقبل به رفيقًا للأشياء الأبدية التي تحيط تفاهة المخلوقات الفانية بجلالتها التي لا يعلى عليها. وبالتاريخ أصبح الناس

(*) νοῦς وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) المصدر ذاته 1143 أ 36.

(**) ὕρρητον وردت بالإغريقية في الأصل.

(2) الرسالة السابعة 11.

تقريبًا مساوين للطبيعة، ولم يعتبر تاريخًا سوى الحوادث والأعمال التي ارتفعت بنفسها إلى مستوى التحدّي الدائم من جانب الكون الطبيعي. فلم يكن الشاعر هوميروس وحده ولا القصّاص هيرودوتس وحده أول من وضع أسس كتابة التاريخ، بل ثوسديديس أيضًا، وقد كتب في حالة نفسية أكثر اتزانًا. ويقول لنا بصراحة في بداءة «الحرب البيليبونية» أنه كتب كتابه لأن هذه الحروب «عظيمة» ولأنها «كانت أعظم ما عرف التاريخ من حركات حتى ذلك الوقت لا في تاريخ الهيلينيين وحدهم، بل في تاريخ جزء كبير من العالم البربري.... بل في تاريخ الإنسانية كلها تقريبًا».

إن الاهتمام بالعظمة الذي يتجلّى في الشعر وتدوين التاريخ عند الإغريق، قائم على الارتباط الوثيق جدًا بين مفهومي الطبيعة والتاريخ. والقاسم المشترك بينهما هو الخلود. والخلود هو ما تملكه الطبيعة من دون جهد ومن دون مساعدة أحد، ولذلك فالخلود هو ما يجب على البشر الفانين أن يحاولوا الحصول عليه إذا شاءوا أن يرتفعوا إلى مستوى العالم الذي ولدوا فيه وإلى مستوى الأشياء المحيطة بهم والتي يسمح لهم بمصاحبتها لفترة قصيرة. فالعلاقة بين التاريخ والطبيعة إذن ليست علاقة تعارض على الإطلاق. فالتاريخ يستبقي في ذاكرته أولئك الفانين الذين أثبتوا قولًا وعملًا أنهم جديرون بالطبيعة، ومعنى شهرتهم المستديمة أنهم على الرغم من صفة الفناء التي يتصفون بها، فإنهم قد يستطيعون أن يبقوا في صحبة تلك الأشياء التي تدوم أبد الدهر.

إن مفهومنا العصري للتاريخ يتصل بمفهومنا العصري للطبيعة اتصالًا لا يقلّ وثاقة عن المفهومين المقابلين لهما والمختلفين عنهما اختلافًا بعيدًا في بداءة تاريخنا. وهذان المفهومان كذلك لا ينضح معناهما الكامل إلا إذا اكتشفنا جذورهما المشترك. أما التعارض في القرن التاسع عشر بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، مع الزعم بأن العلوم الطبيعية تتصف

بالدقة التامة والتجرّد المطلق، فقد أصبح اليوم مندثرًا. وتعترف العلوم الطبيعية الآن أنه بوجود التجريب لفحص العمليات الطبيعية في ظروف معينة وبوجود المراقب الذي يصبح بمراقبته للتجربة أحد شروط هذا التجريب يدخل العنصر «الذاتي» إلى عمليات الطبيعة «الموضوعية».

كان أهم نتيجة جديدة للطبيعيات النووية الاعتراف بإمكان تطبيق أنماط من القوانين الطبيعية على الحادثة الطبيعية الواحدة، من دون تناقض، وهذا ناتج من أنه ضمن نظام من القوانين المبينة على أفكار أساسية معينة، لا توجد إلا طرق معينة خاصة لطرح الأسئلة يكون لها معنى ودلالة، وأنه تبعًا لذلك ينفصل مثل هذا النظام عن غيره من الأنظمة التي تسمح بطرح أسئلة [1].

وبعبارة أخرى فما دام الاختبار «سؤالًا يطرح على الطبيعة» (جاليليو)[2] فإن أجوبة العلم ستظل دومًا ردودًا على أسئلة يسألها الناس، والالتباس في قضية «الموضوعية» منشؤه افتراض إمكان وجود الأجوبة من دون الأسئلة، ووجود النتائج من دون كائن يطرح الأسئلة، والطبيعيات كما نعلم اليوم، هي استقصاء للواقع محوره الإنسان، شأنها في ذلك شأن البحث التاريخي. لذلك فالنزاع القديم «ذاتية» تدوين التاريخ و«موضوعية» الفيزياء فقد كثيرًا من معناه وأهميته[3].

---

(1) **Philosophic problems of Nuclear Science**- W. Heisenberg «المشكلات الفلسفية في العلم النووي» نيويورك 1952 الصفحة 24.

(2) مقتبسة من Alexander koyre «An Experiment in Measurement» : Proceedings **of the American Philosophical Society**. المجلد 97 الرقم 2 عام 1953.

(3) وردت هذه الفكرة ذاتها قبل أكثر من عشرين عامًا في رسالة Edgerwind بعنوان «**Some Points of Contact between History and Nature Sciences**» في **Philosophy and History**، Essays Presented to Ernst Cassirer (أكسفورد 1939). فقد بيّن إدغار وايند منذ ذلك الوقت أن أحدث التطورات العلمية التي تجعله أقل «دقة» بكثير قد حفزت العلماء إلى إثارة أسئلة «يعتبرها المؤرّخون عادة أسئلة خاصة بهم وحدهم». ومن الغريب أن برهانًا أساسيًا

ومعظم المؤرّخين العصريين لم يفطنوا بعد إلى أن العالم الطبيعي، الذي كان عليهم أن يدافعوا أمامه عن «معاييرهم العلمية» لعشرات السنين، يجد نفسه هو الآخر في الوضع ذاته، وبالتالي فإن المؤرّخ سيؤكد مرارًا وتكرارًا وفي تعابير جديدة تبدو في ظاهرها أدق علميًا، الفرق بين علم الطبيعة وعلم التاريخ. والسبب في ذلك هو أن مشكلة الموضوعية في العلوم التاريخية أكثر من مجرد تعقيد تقني علمي. والموضوعية أو «القضاء على الذات» الذي يشترط في «الرؤيا الخالصة» [1] (رانكه) إنما كانت تعني امتناع المؤرّخ عن كيل المديح أو الذم ووقوفه على بعد صحيح يمكّنه من مراقبة مجرى الأحداث كما تكشف عنه مصادره الخطية، وفي رأيه أن القيد الوحيد على موقفه هذا، الذي ذمّه المؤرّخ الألماني درويزن مرة فوصفه بأنه «موضوعة خطية» [2] هو اضطراره لانتقاء مادته من كتلة من الحقائق تظهر لا نهائيةً في ضخامتها إذا قيست بالمقدرة المحدودة التي لعقل الإنسان وبالوقت المحدود لحياة الإنسان. فالتجرّد كان معناه بعبارة أخرى عدم التدخّل، بالإضافة إلى عدم التحيّز، ومن بين هذين الاثنين كان عدم التحيز، أي الامتناع عن المدح والذم، أسهل منالًا من عدم التدخّل. فكل اختيار للمادة يمكن اعتباره تدخلًا في التاريخ. وكل قواعد الاختيار وضعت مجرى الحوادث التاريخي في ظروف معينة من صنع الإنسان. وهذه شبيهة جدًا بالشروط التي يوصي بها عالم الطبيعيات للعمليات الطبيعية في التجريب.

لقد عمدنا هنا إلى وضع مشكلة الموضوعية في عبارات عصرية، على نحو ما نشأت في العصر الحديث. فقد ظن هذا العصر أنه اكتشف في

وواضحًا كهذا لم يكن له دور في البحوث المنهجية التالية وغيرها في علم التاريخ.

(1) cas reine Sehen dér Dinge

(2) مقتبسة في **Vom Geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte** شتتغارت 1951.

التاريخ «علمًا جديدًا» عليه لذلك أن يلتزم بمقاييس العلم «الأقدم»، علم الطبيعة. لكن هذا كان سوء فهم منه لحقيقة نفسه. فقد تطوّر علم الطبيعة الحديث بسرعة إلى علم أكثر جِدةً حتى من علم التاريخ، ونشأ كلاهما كما سنرى من مجموعة واحدة من التجارب «الجديدة» في اكتشاف الكون في مطلع العصر الحديث. والأمر الغريب الذي ما زال يحيرنا في العلوم التاريخية هو أنها لم تأخذ مقاييسها من العلوم الطبيعية كما كانت في عصرها، بل عادت إلى الوراء إلى النظرة العلمية التي هي في حقيقة الأمر النظرة الفلسفية التي كان العصر الحديث قد بدأ بتصفيتها. فمقاييسها العلمية، التي بلغت ذروتها في «القضاء على الذات» كانت تمتدّ جذورها إلى العلم الطبيعي الأرسططالي والوسيط، وكادت تقتصر على الملاحظة وتصنيف الوقائع التي تمّت ملاحظتها، وقبل نشوء العصر الحديث كان من البديهي أن التأمل الصامت في معجزة الوجود أو في عجائب خلق الله بكل تجرد وهدوء ينبغي أن يكون هو الموقف اللائق بالعالم أيضًا، فهو في حبه لاستطلاع الجزئيات لم يكن قد انفصل بعد عن شعوره بالعجب من الكليات، هذا الشعور الذي انبثقت منه الفلسفة حسب قول القدماء.

بمجيء العصر الحديث فقدت هذه الموضوعية قاعدتها، ولذلك جعلت تبحث باستمرار عن مبررات جديدة، وفي نظر العلوم التاريخية لم يكن لمقياس الموضوعية القديم من معنى إلا إذا آمن المؤرّخ أن التاريخ بمجموعه إما أن يكون ظاهرة دورية يمكن استيعابها ككل بواسطة التأمّل (وكان هذا رأي فيكو إذ إنه اتبع نظريات أواخر العصور القديمة)، وإما أن عناية إلهية خاصة تسيّره لتحقيق «خلاص» الإنسان، فيكشف الوحي عن خطته، وتعرف أوائله وخواتمه، ولذلك يمكن تأمله ثانية ككل. كان هذان المفهومان غريبين عن الوعي الجديد للتاريخ في العصر الحديث، وكانا فقط الإطار التقليدي القديم الذي حشدت فيه التجارب الجديدة

والذي نشأ منه العلم الحديث، وكانت مشكلة الموضوعية العلمية كما عرضها القرن التاسع عشر مبينة على إساءة فهم التاريخ وعلى الفوضى في الفلسفة حتى إن المشكلة الحقيقية المعروضة على بساط البحث، مشكلة عدم التحيّز، وهي ذات أهمية حاسمة، لا لعلم التاريخ فحسب، بل لتدوين التاريخ بجميع فنونه من الشعر إلى القصص إلى ما دون ذلك، قد أصبح من العسير إدراكها.

جاء الإنصاف إلى الدنيا وجاء معه تدوين التاريخ الحق على أنواعه لما قرر هوميروس أن يتغنّى بأعمال الطرواديين والآخيلين على السواء، وأن يطري أمجاد هكتور إطراءً لا يقل عن إطرائه لأمجاد آخيل. هذا الإنصاف الهوميري، الذي يردد صداه هيرودوتس إذ يقدّم على تدوين التاريخ لئلّا تحرم مآثر اليونان والبرابرة العظيمة من نصيبها من المجد «ما زال أرقى أنواع الموضوعية المعروفة لدينا. فهو لا يكتفي بأن ينبذ ما اعتاده الناس من الاهتمام بالفريق الذي ينتمون إليه وبشعبهم دون غيره، كما هي الحال في تدوين التاريخ لدى معظم الأمم إلى أيامنا هذه، بل هو إلى ذلك يرفض الخيار بين النصر والهزيمة، وهو ما يشعر المحدثون بأنه يعبّر عن الحكم الموضوعي الذي يُصْدره التاريخ نفسه فلا يسمح لهذا الخيار بأن يتدخل في ما يعتبر جديرًا بالمديح المخلّد، وبعد ذلك بمدة غير طويلة يظهر في تدوين التاريخ عند الإغريق عنصر آخر قوى يسهم في موضوعية التاريخ، ويعبّر عنه ثوسديديس أروع تعبير، وهو عنصر لا يمكن ظهوره إلا بعد خبرة طويلة لحياة المدينة، وهذه كانت - إلى حدّ بعيد - عبارة عن محادثة أهل المدينة بعضهم بعضًا. في هذا الحديث المستمر اكتشف الإغريق أن الدنيا التي نتقاسمها جميعًا إنما نشاهدها من زوايا مختلفة لا يحصى عددها، يقابلها عدد مماثل من وجهات النظر. وفي محاورات بحتة لا ينضب معينها قدمها السفسطائيون لأهل أثينا، تعلم الإغريقي أن

يتبادل وجهة نظره، «رأيه» الخاص - أعني الطريقة التي بها تبدو وتتفتح الدنيا له (وفي اليونانية δοκεῖ (*) معناها «يتراءى لي» وتشتق منها لفظة δόξα (**) أي الرأي - مع وجهات نظر إخوانه المواطنين. تعلّم الإغريق أن يفهموا، لا أن يفهم أحدهم الآخر كأفراد بل أن ينظر الواحد منهم إلى العالم ذاته من وجهة نظر الآخر، أن يرى الشيء الواحد من نواحٍ متباينة ومتناقضة في كثير من الأحيان. وما تزال خطب ثوسديديس التي يَعبّر فيها عن وجهات نظر الفرقاء المتخاصمين وعن مصالحهم، شاهدًا حيًا على موضوعيته الفائقة.

لعل الشيء الذي ألقى غشاوة على البحث الحديث في موضوعية العلوم التاريخية فمنعه من التعرّض للمسائل الجوهرية، هو خلو العصر الحديث من مقومات الإنصاف الهوميري والموضوعية الثوسديدية. فقد قام الإنصاف الهوميري على افتراض أن الأشياء العظيمة ظاهرة للعيان، تضيء من تلقاء نفسها، وأنه ليس على الشاعر، (أو مدوّن التاريخ في ما بعد) إلا أن يحفظ مجدها، وهو في طبيعته زهيد تافه، وأن الشاعر يضيعه بدلًا من أن يستبقيه إذا نسي المجد الذي هو من حق هكتور. والأعمال العظيمة والأقوال العظيمة خلال مدة وجودها القصيرة حقيقية في عظمتها كالحجر أو البيت، يراها ويسمعها جميع الحاضرين. ولقد كان من السهل معرفة العظمة على أنها ذلك الشيء الذي نزع إلى الخلود من المفهوم للعظمة كان من المستحيل له أن يبقى كاملًا غير مبتور بعد ظهور المسيحية لسبب واحد بسيط، ألا وهو أن العلاقة بين الحياة والدنيا هي عكس ما كانت عليه في زمن الإغريق واللاتين، فلا الدنيا، ولا دورة الحياة المتكررة، أبدًا خالدة في عرف المسيحية، والشيء الخالد الوحيد هو الفرد الحي. الدنيا هي التي

(*) δοκεῖ وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) δόξα وردت بالإغريقية في الأصل.

ستندثر، وأما البشر فسوف يحيون إلى الأبد، وهذا الانقلاب الذي ظهر في المسيحية مبني بدوره على التعاليم المختلفة تمام الاختلاف التي جاء بها العبرانيون، وقد ظلّوا يؤمنون بأن الحياة نفسها مقدسة أقدس من كل ما عداها في الدنيا، وبأن الإنسان هو الكائن الأسمى على وجه الأرض.

ويتصل بهذا الاقتناع الداخلي بقدسية الحياة الذي بقي عندنا حتى بعد أن زال اطمئنان الدين المسيحي إلى الحياة بعد الموت. تأكيد الأهمية الكبرى للمصلحة الشخصيّة، الذي ما زال بارزًا في الفلسفة السياسية العصرية. ويعني هذا في مجال بحثنا الحاضر أن طراز موضوعية ثوسديديس، على الرغم من إعجابنا به، لا أساس له في الحياة السياسية الواقعية، وبعد أن جعلنا الحياة اهتمامنا الأول والأكبر لم يعد لدينا مجال لأي نشاط يقوم على احتقار مصالح الإنسان الحيوية. فقد يكون الإيثار فضيلة دينية، أو أخلاقية، لكن من الصعب اعتباره فضيلة سياسية، وفي هذه الظروف فقدت الموضوعية شرعيتها في الخبرة، وانفصلت كليًا عن الحياة الواقعية وأصبحت ذلك الشيء الأكاديمي «الميت» الذي ذمّه درويزن بحق فسماه خصيصًا.

زد على ذلك أن ميلاد فكرة التاريخ الحديثة جاء في الوقت الذي ظهر فيه شك العصر الحديث في حقيقة عالم خارجي يدركه الإنسان «موضوعيًا» على أنه شيء لم يتغير وغير قابل للتغير، وكان هذا الشك مشجعًا لظهور فكرة التاريخ الحديثة. وبالنسبة الى بحثنا الحاضر كان أهم نتائج هذا الشك اعتبار الاحساس من حيث هو إحساس حقيقي أكثر من الشيء المحسوس، واعتباره على كل حال القاعدة الثابتة الوحيدة في الخبرة. ولم يستطع أي حكم من الأحكام العقلية أن يثبت أمام هذا التحول نحو الذاتية. الذي هو بمثابة مظهر واحد من اتجاه اغتراب الإنسان عن العالم اغترابًا مطردًا في العصر الحديث. بل أنزلت كل الأحكام العقلية إلى منزلة الإحساسات، وانتهى بها الأمر أن انحطت إلى مستوى أدنى الأحاسيس. ألا وهو حاسة

الذوق، وتدلّ مفرداتها اللغوية دلالة فاضحة على هذا الانحطاط. فكل الأحكام العقلية التي لا يوحي بها مبدأ أخلاقي (وهذا يعتبر من الطراز القديم)، أو لا تفرضها مصلحة شخصية معينة تعتبر مسألة «ذوق»، وهذا لا يكاد يفترق عن معنى الذوق في قولنا إن تفضيل حساء السمك على حساء البازيلاء مسألة ذوق، وهذا الاعتقاد على الرغم من ابتذال المدافعين عنه على المستوى النظري قد آلم ضمير المؤرّخ إيلامًا أعمق لأن جذوره تمتد إلى أعماق روح العصر الحديث أبعد مما تمتد جذور المقاييس العلمية التي يقال إنها أرقى، والتي يستعملها زملاؤه في العلوم الطبيعية.

من المؤسف أن من طبيعة الخصومات بين العلماء أن تطغى المشكلات المنهجية على المسائل التي تفوقها أهمية. والحقيقة الجوهرية في فكرة التاريخ الحديثة هي أنها ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر اللذين جاءا بالتطور الهائل في العلوم الطبيعية، ومن أبرز صفات ذلك العصر، التي ما زالت حية وموجودة في عالمنا هذا اغتراب الإنسان عن العالم، الذي ذكرته آنفًا، والذي يصعب إدراكه كشرط أساسي لكل حياتنا، إذ منه، وإلى حدّ ما على الأقل من يأسه، نشأ صرح المهارة الإنسانية الشامخ الذي نقطنه اليوم، والذي بفضله اكتشفنا وسيلة تدميره وتدمير كل الأشياء التي ليست من صنع الإنسان في هذه الدنيا.

إن أقصر وأعمق تعبير عن اغتراب الإنسان عن العالم يتضمنه قول ديكارت المأثور: «يجب الشك في جميع الأشياء»(*) لأن هذه القاعدة تدلّ على شيء يختلف اختلافًا بينًا عن النزعة الشكية التي تلازم شك المفكر الحقيقي في نفسه، وقد توصّل ديكارت إلى هذه القاعدة لأن الاكتشافات الجديدة في العلوم الطبيعية في زمانه أقنعته أن الإنسان في بحثه عن الحقيقة

(*) de omnibus dubitandm est وردت باللاتينية في الأصل.

والمعرفة لا يستطيع أن يثق في بينات الحواس ولا «بالصدق الفطري» المغروز في النفس «ولا بنور الفكر الداخلي». وهذا الارتياب في طاقات الإنسان قد ظل منذ ذلك الحين أحد الشروط الأولية في العصر الحديث والعالم الحديث، ولكنه لم ينشأ، كما يظن عادة، من ضعف مفاجئ في الإيمان بالله، ولم يكن سببه في الأصل حتى الارتياب في الفكر كفكر. كان أصله في الواقع فقدان الثقة بقدرة الحواس على اكتشاف الحقيقة، وفقدان الثقة هذا له ما يبرّره تمام التبرير. وآية ذلك أن الواقع لم يعد ينكشف للحواس كظاهرة خارجية مستقلة، بل هو قد تراجع إن صح هذا التعبير فأصبح بمثابة العملية الحسية التي يضطلع بها الإحساس نفسه. وتبين آنذاك أنه من دون الثقة بالحواس تزعزع الإيمان بالله والركون إلى العقل، لأنه كان من المسلّم به ضمنًا أن الكشف عن الحقيقتين الإلهية والعقلية كان ينبثق من البساطة الرهيبة التي تتصف بها علاقة الإنسان بالدنيا: أفتح عيني فأشاهد الرؤيا، وأصغي فأسمع الصوت، وأحرّك جسدي فألمس ملمس الدنيا. فإذا بدأنا نشك في ما لهذه العلاقة من صدق جوهري، وفي إمكان الاعتماد عليها، مع العلم بأن هذه العلاقة لا تنكر إمكان وقوع الأخطاء والأوهام، بل على العكس هي الشرط اللازم لإصلاحها إن وجدت، فإن التعابير المجازية التقليدية عن الحقيقة التي تفوق الحس تفقد معانيها سواء أكان المجاز عن عيني العقل اللتين هما شاهدتان عن سماء المثل أو عن صوت الضمير، إذ يصغي إليه قلب الإنسان.

كانت الخبرة الأساسية التي قام عليها الشك الديكارتي اكتشاف أن الأرض على نقيض ما تشير إليه الخبرة الحسية المباشرة تدور حول الشمس. فبدأ العصر الحديث حين وجّه الإنسان بمساعدة التلسكوب، عينه الجسدية نحو الكون الذي ظلّ يتأمله زمنًا طويلًا، ناظرًا بعيني العقل، منصتًا بأذني القلب ومسترشدًا بنور الفكر الباطني، فتعلّم أن حواسه لم تهيأ للكون، وأن

خبرته اليومية بدلًا من أن تكون نموذجًا لتلقّي الحقيقة وتحصيل المعرفة، كانت مصدرًا دائمًا للخطأ والخداع. بعد اكتشاف هذا التضليل، الذي يصعب علينا أن ندرك ضخامته لأن قرونًا مضت قبل أن يشعر الجميع بوقعه كاملًا بدلًا من أن يقتصر الشعور به على وسط العلماء والفلاسفة الضيق، بدأ الشك ينتاب الإنسان العصري من كل جانب. لكن نتيجته العاجلة كانت نهضة علم الطبيعة المذهلة، وساد الظن لمدة طويلة أن علم الطبيعة قد «تحرر» لما اكتشفنا أن حواسنا بمفردها لا تقول الصدق. وبعد ذلك اتجهت العلوم الطبيعية نحو التجريب، لتأكّدها من عدم إمكان الاعتماد على الإحساس وما يتبع ذلك من عدم كفاية الملاحظة وحدها. والتجريب بتدخله في الطبيعة مباشرة قد كفل تطورًا ما زال يبدو غير محدود.

أصبح ديكارت أبا الفلسفة الحديثة، لأنه عمّم خبرة جيله والجيل الذي سبقه، وطورها إلى منهج جديد في التفكير، وبذلك أصبح أول مفكر مدرب تدريبًا كاملًا في «مدرسة الشك» التي تتكون منها، في نظر نيتشه، الفلسفة الحديثة، وقد ظلّ الشك في الحواس صلب الكبرياء العملية إلى أن أصبح في أيامنا مصدرًا للقلق. ومن المزعج «أننا نجد أن الطبيعة تتصرف تصرفًا يختلف عما نلاحظه في الأجسام المرئية والملموسة في محيطنا اختلافًا يصبح معه من المستحيل على أي نموذج مصنوع وفقًا لتجاربنا القائمة على مقياس كبير أن يكون نموذجًا صادقًا» والرابطة السرمدية بين تفكيرنا وإدراكنا الحسي تتأثر عند هذه النقطة لنفسها. إذ إن النموذج الذي لا يأخذ خبرة في التجريب ليس فقط «فوق متناولنا تقريبًا، بل هو كذلك خارج نطاق تفكيرنا»[1] والمزعج: بعبارة أخرى، ليس أن الكون الطبيعي الحديث لا يمكن تصوّره، إذ إن هذا شيء بديهي

(1) Erwin schreodinger: **Science and Humanism** كمبردج 1951 الصفحتان 25 – 26.

إذا افترضنا أن الطبيعة لا تكشف نفسها للحواس البشرية، وإنما يبدأ القلق حين يظهر أن الطبيعة خارج نطاق التصوّر، أي خارج نطاق التفكير، حتى لو استخدمنا العقل المجرد نفسه.

واعتماد الفكر الحديث على الحقائق التي تكشفها العلوم الطبيعية، يظهر بجلاء في القرن السابع عشر، ويندر أن يعترف العلماء بهذا من دون تردد كما يعترف به هوبز. فإنه عزا فلسفته كليًا إلى نتائج أعمال جاليليو وكيلر وجسندي ومرسن، وشجب الفلسفة القديمة بكاملها باعتبارها لغوًا باطلًا، ربما لا يضاهي عنفه في ذلك سوى عنف لوثر في ازدرائه للفلاسفة الأغبياء(*). ولسنا بحاجة إلى التطرّف البالغ الذي يمثّله استنتاج هوبز أن الإنسان ليس بالضرورة شريرًا بطبيعته، بل إن التمييز بين الخير والشر لا معنى له، وإن العقل ليس نورًا باطنيًا يكشف عن الحقيقة. بل هو مجرد «ملكة عقلية لتقدير النتائج». فإن الشك الجوهري في أن خبرة الإنسان المقيدة بالكرة الأرضية تمثّل كاريكاتورًا للحقيقة، موجود في خوف ديكارت من أن العالم تحكمه روح شريرة تخفي الحقيقة إلى الأبد عن عقل كائن معرض للخطأ تعريضًا ظاهرًا، ويتخلّل هذا الشك في أقل أشكاله ضررًا الفلسفة التجريبية الإنكليزية حيث المعنى الواضع للمعلوم حسيًا يذوب في معطيات الإدراك الحسي التي تكشف عن معناها بالعادة والخبرة المتكررة، من دون ما عداهما، بحيث تنتهي مدرسة الذاتية المتطرفة بالإنسان إلى أن يسجن داخل (لا عالم) من الإحساسات الخالية في المعنى، ولا يستطيع الواقع، ولا الحقيقة، أن ينفذا إليه. وقد يبدو أن التجريبية ليست إلا تبريرًا للحواس، لكنها في الحقيقة تقوم على افتراض أن الحس المشترك وحده الذي يضفي على الحواس معنى، وتبدأ التجريبية دائمًا بإعلانها عدم الثقة بقدرة الحواس

(*) stulti philosophi وردت باللاتينية في الأصل.

على كشف الحقيقة أو الواقع. والبيوريتانية والتجريبية في الحقيقة وجهان لقطعة نقد واحدة، وهذا الشك الأساسي هو الذي حدا كانت على بذل جهد عملاق لإعادة فحص الملكات العقلية البشرية بحيث يمكن إرجاء النظر في مسألة الشيء ذاته، أي مقدرة الخبرة على كشف الحقيقة بالمعنى المطلق.

أما ما كان تأثيرًا مباشرًا أكثر في مفهومنا للتاريخ فهو الوجه الإيجابي من النزعة الذاتية المتطرفة الذي نشأ من المأزق ذاته. فمع أن الإنسان يبدو عاجزًا عن تعرّف العالم الذي ليس من صنعه، إلا أن عليه أن يستطيع على الأقل معرفة ما يصنعه هو نفسه، هذه النظرة البرغماتية هي السبب المعلن عنه جهارًا الذي جعل فيكو يصرف اهتمامه إلى التاريخ فأصبح أحد آباء الوعي التاريخي الحديث. قال: «نستطيع إثبات الأمور الرياضية لأننا نحن صنعناها، فإذا أردنا أن نثبت الأمور الطبيعية فعلينا أن نصنعها»(*). فما اتجه فيكو إلى مجال التاريخ إلا لأنه ظل يؤمن بأنه من المستحيل أن «نصنع الطبيعة»، ولم تصرفه عن الطبيعة أية اعتبارات يطلق عليها اسم إنسانية، بل صرفه عنها اعتقاده أن التاريخ من «صنع» الإنسان في حين أن الطبيعة من «صنع» الله. ومن ثم فإن الحقيقة التاريخية يمكن أن يعلمها الإنسان، صانع التاريخ، أما الحقيقة الطبيعية فلا يعلمها إلا صانع الكون.

كثيرًا ما قيل إن العلم الحديث ولد حين تحول الاهتمام من البحث عن «ماذا» إلى استقصاء «كيف». هذا التحوّل في تركيز الاهتمام يكاد يكون بديهيًا إذا افترضنا أن الإنسان لا يستطيع أن يعلم إلا ما يصنعه هو نفسه، بمعنى أنني «أعلم» الشيء إذا فهمت كيف ظهر إلى الوجود، وكذلك

(*) Geometrica demonstramus quia facimus؛ si physica de monstrare possemus faceremus وردت باللاتينية في الأصل.

تحول التركيز للسبب ذاته من الاهتمام بالأشياء إلى الاهتمام بالعمليات، ولم تلبث الأشياء أن أصبحت نتيجة ثانوية عارضة لهذه العمليات، وضاع اهتمام فيكو بالطبيعة، لأنه افترض أنه من الضروري إذا أراد أن ينفذ إلى سر الخلق أن يفهم عملية الخلق. مع أن كل العصور السابقة افترضت أن بالإمكان في الواقع فهم الكون من دون أن نعرف أبدًا كيف خلقه الله، أو على حدّ تعبير الإغريق، كيف ظهرت الأشياء الموجودة بذاتها إلى حيز الوجود، ومنذ القرن السابع عشر انصب جلّ اهتمام البحث العلمي بكامله - الطبيعي والتاريخي على حدّ سواء - على العمليات، لكن التقنية الحديثة (لا مجرد العلم مهما يكن متقدمًا) التي استعاضت عن نشاط الإنسان - جهده وعمله - بالعمليات الآلية، وانتهى بها الأمر إلى ابتداع عمليات طبيعية جديدة، هذه التقنية الحديثة وحدها هي التي تلاءم ما يعتبره فيكو مثاليًا للمعرفة ملائمة تامة لو وجدت في زمانه، ولئن يكن فيكو في نظر الكثيرين أبا التاريخ الحديث، فإنه ما كان ليتحول إلى دراسة التاريخ، لو قدر له أن يحيا في ظلّ هذه الظروف الحديثة، لربما تحوّل إلى التقنية، لأن تقنيتنا تعمل في الواقع ما قال فيكو: إن القوة الإلهية تعمله في مجال الطبيعة والإنسان يعمله في مجال التاريخ.

في العصر الحديث ظهر التاريخ بمظهر لم يعرفه مطلقًا من قبل. فلم يعد مكونًا من أعمال بني إنسان ومآسيهم، ولم يعد يقص سيرة الحوادث التي تؤثر في حياة البشر، بل أصبح عملية من صنع الإنسان، العملية الشاملة الوحيدة التي تدين بوجودها إلى الجنس البشري دون غيره. واليوم قد ضاعت هذه الصفة التي كانت تميّز التاريخ من الطبيعة، وطواها الزمن. فنحن نعلم اليوم أننا - على الرغم من عجزنا عن «صنع» الطبيعة، بمعنى خلقها - نستطيع أن نبتدع عمليات طبيعية جديدة، وأننا لذلك «نصنع الطبيعة» إلى حدّ ما، أي بقدر ما «نصنع التاريخ». حقًا إننا ما وصلنا إلى

هذه المرحلة إلا بفضل الاكتشافات النووية، حيث تنطلق قوى الطبيعة من عقالها، وتحرّر من سلاسلها، ولولا تدخل العمل الإنساني المباشر لما وجدت هذه العمليات الطبيعية. وهذه المرحلة تُمثّل تقدّمًا بعيدًا عن العصر الذي سبق العصر الحديث، لما كان الماء والريح يحلان محل القوى البشرية ويضاعفانها، بل العصر الصناعي، بآلته البخارية، ومحرك الاحتراق الداخلي، حين كان الإنسان يقلد قوى الطبيعة ويستخدمها كوسيلة إنتاجية من صنع الإنسان.

الاضمحلال المعاصر في الاهتمام بالعلوم الإنسانية، ولا سيّما بدراسة التاريخ، الذي يبدو شيئًا لا مفرَّ منه في جميع الأقطار المتحضرة كليًا، ينسجم انسجامًا تامًا مع الدوافع الأولى التي أدّت إلى علم التاريخ الحديث. أما الذي يعتبر نابيًا اليوم فهو الاستسلام الذي دفع بفيكو لدراسة التاريخ. ففي وسعنا اليوم أن نفعل في مجال الطبيعة والفيزياء ما ظن أننا لا نستطيع فعله إلا في مجال التاريخ، ولقد بدأنا نتدخل في الطبيعة كما كنا نتدخل في التاريخ. فإذا كانت المسألة عمليات فحسب، فقد تبيّن أن الإنسان قادر على بدء عمليات طبيعية ما كانت لتحدث لولا تدخّل الإنسان، مثلما أنه قادر على بدء شيء جديد في ميدان الشؤون البشرية.

منذ بداءة القرن العشرين، أصبحت التقنية ملتقى العلوم الطبيعية والتاريخية، ومع أنه لم يكد يظهر اكتشاف علمي عظيم واحد لغايات برغماتية أو تقنية، أو عملية، والبرغماتية بالمعنى المبتذل للكلمة قد أثبت سجل التطور العلمي بطلانها، فإن هذه النتيجة النهائية تتلاءم تمام التلاؤم مع أعمق نيات العلم الحديث، والعلوم الاجتماعية التي هي نسبيًا علوم جديدة، والتي صارت تحتل بالنسبة للتاريخ المكانة التي تحتلها التقنية بالنسبة للفيزياء، ربما استعملت التجربة استعمالًا بدائيًا لا يعوّل عليه إذا قورنت بالعلوم الطبيعية، لكن المنهج واحد، فهي أيضًا تضع

شروطًا للسلوك الإنساني، مثلما تضع الفيزياء الحديثة شروطًا للعمليات الطبيعية، وإذا كانت لغة العلوم الاجتماعية بغيضة، وإذا كان أملها في ملء الفجوة المزعومة بين سيطرتنا العلمية على الطبيعة وعجزنا المؤسف عن «التحكم» في الشؤون الإنسانية بواسطة علم هندسة العلاقات الإنسانية، مخيفًا، فالسبب في ذلك هو أن هذه العلوم قد قررت معاملة الإنسان ككائن طبيعي بكل معنى الكلمة، تعالج عملية حياته كسائر العمليات.

ومن المهم في هذا المجال أن ننتبه إلى الفرق الحاسم بين العالم التكنولوجي الذي نعيش فيه أو الذي بدأنا نعيش فيه، وبين العالم الآلي الذي ظهر بظهور الثورة الصناعية. هذا الفرق يشبه في أساسه الفرق بين العمل والصنع. فقد ظلّ التصنيع في الدرجة الأولى تحويل عمليات العمل اليدوي إلى الآلة، وتحسين صنع الأشياء، وبقيت نظرة الإنسان إلى الطبيعة نظرة أي الإنسان الصانع(*)، الذي تهبه الطبيعة المواد التي يبني منها صرح مهارة الإنسان ومجال الشؤون الإنسانية، أكثر مما تتأثر ببناء صرح الإنسانية وحفظه ككيان أبدي نسبيًا.

ويتميز الصنع من العمل في أن له بداءة محدّدة ونهاية يمكن التنبؤ بها. فنهاية الصنع تأتي حين يتمّ صنع السلعة، وهذه السلعة الجاهزة تبقى بعد انتهاء الصنع ولكنها بعد تلك اللحظة تكون ذات «حياة» خاصة بها. أما العمل بحدّ ذاته فهو على العكس تافه، والإغريق أول من اكتشف ذلك، كما أنه لا يخلف وراءه سلعة جاهزة، وإذا كان العمل آية نتائج، فنتائجه مبدئيًا سلسلة جديدة من الحوادث لا نهاية لها يعجز العامل تمام العجز عن معرفتها أو التحكم فيها سلفًا. وأقصى ما يستطيعه أن يوجه الأشياء في اتجاه معيّن، ولكنه لا يستطيع التأكد حتى من هذا، ولا توجد أية صفة من

(*) faber homo وردت باللاتينية في الأصل.

هذه الصفات في الصنع. فبالقياس إلى عدم جدوى العمل الإنساني وسرعة عطبه، فإن الدنيا التي يبنيها الصنع ذات بقاء مستمر وصلابة هائلة... أما حين تدمج السلعة الجاهزة في دنيا الإنسان بحيث يستحيل التنبؤ بالضبط بفائدتها العملية «وتاريخها» في ما بعد، فهنالك يكون الصنع نفسه قد بدأ ضمن هذه الحدود عملية يستحيل التنبؤ بنتيجتها، ولذلك فهي خارج إرادة صاحبها، وهذا يعني فقط أن الإنسان ليس أبدًا مجرّد إنسان صانع(*) وأن الصانع نفسه يبقى في الوقت ذاته كائنًا عاملًا يبدأ العمليات حيثما ذهب، ومهما يكن الشيء الذي يعمل فيه.

ظلّ عمل الانسان، بعملياته التي هي من صنع الانسان، محصورًا في عالم البشر حتى عصرنا هذا، فيحين كان جل اهتمام الانسان بالطبيعة يرمي إلى استخدام مواردها في صنع الأشياء، ليبني منها صرح المهارة الإنسانية ويحميه من قوى الطبيعة المحيقة به. وفي اللحظة التي بدأنا فيها عمليات طبيعية من صنعنا، وتفجير الذرّة هو أصدق مثال على عملية طبيعية من صنع الإنسان، زدنا سيطرتنا على الطبيعة، أو ازددنا عدوانًا في تصرفاتنا مع قوى الأرض المتوافرة، وبالإضافة إلى ذلك أدخلنا الطبيعة لأول مرة إلى عالم الإنسان من حيث هو كذلك، ومحونا الحدود الدفاعية المقامة بين قوى الطبيعة وصرح المهارة الإنسانية، والتي كانت تحيط كالسياج بكل المدنيات السابقة[1].

أخطار هذا التدخل في الطبيعة واضحة إذا افترضنا أن مميزات العمل

(*) faber homo وردت باللاتينية في الأصل.

(1) ما نظر امرؤٍ إلى آثار مدن الزمن القديم أو القرون الوسطى إلا واسترعى انتباهه أن أسوارها تفصلها فصلًا قاطعًا عما يحيط بها من الطبيعة، سواء أكان مناظر طبيعية أم قفرًا بلقعًا. أما بناء المدن في العصر الحديث فيهدف إلى عكس ذلك، أي إلى تحسين سمات المناظر الطبيعية والمباني في المنطقة بكاملها، بحيث يطمس الفارق بين المدينة والريف باطراد، ويحتمل أن تؤدي هذه الظاهرة إلى زوال المدن حتى كما نعرفها في أيامنا.

الإنساني المذكورة آنفًا جزء لا يتجزأ من وضع الإنسان، ولا تعني صعوبة التنبؤ بما سيفعله الإنسان انعدام الاستبصار، ولن تستطيع أية إدارة هندسية لشئون الإنسان أن تقضي على هذه الصعوبة، مثلما أن التدريب على الحذر أو التبصر لن يوصلنا أبدًا إلى درجة من الحكمة نستطيع معها أن نعلم ما الذي نفعله. ولن يستطيع سوى التكيف التام إي إلغاء العمل كليًا، أن يتصدّى لعدم إمكانية التنبؤ هذه. وحتى إمكانية التنبؤ بتصرفات الإنسان التي يستطيع الإرهاب السياسي أن يفرضها لفترات طويلة نسبيًا، لا تقدر على تغيير روح الشؤون البشرية الحقة إلى الأبد، ولن يستطيع هذا الإرهاب أن يطمئن أبدًا إلى مستقبله. إن عمل الإنسان، ككل الظواهر السياسية الصرفة، مرتبط بتعدد البشر، وهذا من الدعائم الأساسية في حياة الإنسان من حيث إنه يقوم على التوالد، الذي ينشأ عنه غزو الغرباء لهذه الدنيا باستمرار، القادمين الجدد الذين لا يستطيع التكهن بأعمالهم وردود فعلهم أولئك الموجودون هناك من قبل والموشكون على الرحيل عما قليل، ولذلك فإذا بدأنا بالتدخل في الطبيعة ببدئنا لعمليات طبيعية، فقد أصبح من الواضح أننا قد بدأنا بإدخال عدم إمكانية التنبؤ الخاص بنا في مجال كنا نظنه تحت سلطة قوانين لا ترحم. «والقانون الحديدي» في التاريخ ظلّ دائمًا مجازًا مستمدًا من الطبيعة. والواقع أننا لم نعد نقتنع بهذا المجاز لأنه قد تبين أن علم الطبيعة لا يضمن لنفسه وجود قانون نافذ المفعول بلا منازع في الطبيعة حالما يقرر البشر - من علماء وفنيين أو مجرد بنائين لصرح المهارة الإنسانية - أن يتدخلوا فلا يدعوا الطبيعة وشأنها.

والتقنية - وهي ملتقى عالم التاريخ وعالم الطبيعة في زماننا ومجال تداخل أحدهما في الآخر - تشير إلى الصلة السابقة بين مفهومي الطبيعة والتاريخ كما كانا في مطلع العصر الحديث في القرنين السادس عشر والسابع عشر. الصلة هي في مفهوم العملية. فكلاهما يفترض أننا نفكر

ونتأمل كل شيء في هيئة عمليات، وأننا لا نهتم بالموجودات الفردية أو بالأحداث الفردية وعللها الخاصة. والكلمتان الرئيسيتان في كتابة التاريخ الحديث - «التطور» و«التقدم» - كانتا في القرن التاسع عشر كذلك الكلمتين الرئيسيتين في الفروع الجديدة لعلم الطبيعة. ولا سيّما علم الحياة وعلم طبقات الأرض، وأحدهما يبحث في الحياة الحيوانية. ويبحث الآخر حتى في المواد غير العضوية بمصطلحات العمليات التاريخية. وقد سبق ظهور التقنية بمعناها الحديث. العلوم المختلفة التابعة للتاريخ الطبيعية. تاريخ الحياة العضوية؛ والأرض والكون، وحصل توافق في المصطلحات العلمية بين فرعي البحث العلمي قبل أن يقوم الشقاق بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية فيشغل أذهان العلماء إلى أن تلتبس عليهم المشكلات الأساسية.

ولا يحتمل أن يوجد شيء أنسب لتبديد هذا الالتباس من التطورات الأخيرة في العلوم الطبيعية. فقد عادت بنا إلى الأصل المشترك بين الطبيعة والتاريخ في العصر الحديث، ونشير إلى أن القاسم المشترك بينهما هو حقًا في مفهوم العملية، مثلما أن القاسم المشترك بين الطبيعة والتاريخ في العصور القديمة كان في مفهوم الخلود. لكن التجربة التي يقوم عليها مفهوم العصر الحديث للعملية، بعكس التجربة التي قام عليها المفهوم القديم للخلود، ليست أبدًا بالدرجة الأولى خبرة اكتسبها الإنسان في العالم المحيط به، بل على عكس ذلك نشأت من يأسه من أن يجرب ويعرف ما فيه الكفاية عما يعطي للإنسان ولا يكون من صنعه. وقد استعان الإنسان العصري على هذا اليأس بكل ما لديه من طاقات. فلما يئس من التوصل إلى الحقيقة من طريق التأمل. أخذ يجرب قدرته على العمل، فلم يسعه في أثناء ذلك إلا أن يدرك أن الإنسان حيثما يعمل ينشيء عمليات، ولا تدل فكرة العملية على خاصة موضوعية للتاريخ أو الطبيعة. بل هي نتيجة حتمية لعمل

الإنسان. ونتيجة تدخل الإنسان في التاريخ هي أن التاريخ يصبح عملية. وأشد الحجج إقناعًا لتدخل الإنسان في الطبيعة على صورة البحث العلمي هي - كما قال وايتهد - أن الطبيعة في أيامنا هي عملية مستمرة.

إن من الخطر التدخل في الطبيعة. أي نقل عدم إمكان التنبؤ الذي هو من خصائص الإنسان إلى مجال نصطدم فيه بقوى طبيعية لن نتمكن في الغالب من السيطرة عليها سيطرة موثوقة. ولكن أشد خطرًا من هذا أن نتجاهل أن قدرة الإنسان على العمل قد طغت لأول مرة ف يتاريخ البشرية على سائر قدراته سواء في ذلك قدرة التعجب والتفكير من طريق التأمل وقدرات الإنسان الصانع(*) والإنسان بصفته حيوانًا عاملا(**) وهذا لا يعني بالطبع أن البشر لن يستطيعوا من الآن فصاعدًا أن يصنعوا الأشياء، أو أن يعملوا. إن قدرات الإنسان لا تتغير، ولكن النظام الجماعي الذي ينظم العلاقات المتبادلة بين القدرات يمكن أن يتغير، بل هو يتغير تاريخيًا. وأفضل وسيلة لملاحظة هذه التغييرات هي في التغير الذي طرأ على تفسير الإنسان لنفسه خلال التاريخ. والتغيرات على الرغم من كونها غير مهمة مطلقًا «للماهية» النهائية لطبيعة الإنسان، فإنها مع ذلك أبلغ وأخصر شهود على روح عصور كاملة، ولذلك إذا تكلمنا على وجه التعميم قلنا إن العصور الكلاسيكية الإغريقية اتفقت على أن أرقى مراتب الحياة البشرية حياة المدينة(***)، وأن أسمى قدرات الإنسان الكلام(****) على حدّ التعريف المزدوج الشهير لأرسطو. ثم عرفت روما وفلسفة القرون الوسطى الإنسان بأنه حيوان عاقل(*****)، وفي أوائل العصر الحديث كان الاعتقاد السائد أن الإنسان

(*) faber homo وردت باللاتينية في الأصل.

(**) rationale animal وردت باللاتينية في الأصل.

(***) ζῷον πολιτικόν وردت بالإغريقية في الأصل.

(****) ζῷον λόγον ἔχον وردت بالإغريقية في الأصل.

(*****) rationale animal وردت باللاتينية في الأصل.

صانع(*)، ثم جاء القرن التاسع عشر فوصف الإنسان بأنه حيوان عامل(**) وأن تفاعله مع الطبيعة يثمر أعلى قوة إنتاج ممكنة في حياة الإنسان. وإزاء هذه التعاريف المقتضبة لعل من الملائم للعالم الذي أصبحنا نعيش فيه أن نعرف الإنسان بأنه كائن قادر على العمل، لأن هذه القدرة صارت مركز سائر القدرات البشرية.

ومما لا ريب فيه أبدًا أن القدرة على العمل أخطر القدرات والإمكانيات البشرية، كما أن من المؤكد أن المخاطر التي ابتدعها الإنسان ويجابهها اليوم لم يجابه مثلها في الماضي. وهذه الاعتبارات وما شاكلها لا يقصد بها إيجاد الحلول أو إسداء النصح، وأفضل ما يمكنها تقديمه أنها قد تشجع التأمل المستمر الدقيق في طبيعة العمل وإمكاناته الكامنة التي لم يسبق لها أن أظهرت عظمتها وأخطارها بمثل هذا الوضوح.

2- التاريخ والخلود الدنيوي

إن أعمق ما يميّز العصر الحديث من الماضي هو إدراك العصر الحديث أن عملية الاستمرار تشمل الطبيعة والتاريخ على حدّ سواء. ففي تفكيرنا الحديث لا معنى لأي شيء قائم بذاته وبمفرده، حتى ولا التاريخ أو الطبيعة لو نظرنا إلى كل منهما كوحدة متكاملة، وحتمًا لا معنى لأحداث فردية في النظام الطبيعي ولا لحوادث تاريخية محدّدة، وفي هذا الوضع هول خطير. فقد طغت عمليات خفية على كل شيء ملموس، على كل كيان فردي ماثل للعيان، فأنزلتها جميعًا إلى مرتبة وظائف لعملية استمرار واحدة شاملة، وقد يفوتنا إدراك جسامة هذا التغير لو سمحنا لأنفسنا بأن تضللنا أقوال مبهمة مثل (انفكاك سحر

(*) faber homo وردت باللاتينية في الأصل.
(**) laborans animal وردت باللاتينية في الأصل.

العالم) و(اغتراب الإنسان)، وهي أقوال كثيرًا ما تنطوي على مفهوم الماضي مشوب بالرومانسية. إن ما يتضمّنه مفهوم عملية الاستمرار هو أن المحسوس والعام، وأن الشيء أو الحادث المفرد والمعنى الشامل قد افترقا، وهكذا فإن عملية الاستمرار التي وحدها تستطيع أن تجعل كل ما يمكن أن ينحرف في تيارها ذا معنى قد أحرزت بذلك احتكارًا للشمول والمعنى.

من المؤكد أنه لا يوجد شيء يميز المفهوم الحديث من مفهوم القدماء للتاريخ تمييزًا أكثر تحديدًا. ذلك أن هذا التمييز لا يرتكز على وجود أو عدم وجود مفهوم للتاريخ البشري، أو فكرة عن الجنس البشري ككل لدى القدماء. بل بالأحرى على أن تدوين التاريخ عند الإغريق وتدوين التاريخ عند الرومان على الرغم من تباينهما يفترضان أن معنى كل حدث أو عمل أو واقعة، أو كما قد يقول الرومان العبرة في كل منها، تتكشف في كل واحد منها في ذاته وبمفرده، وهذا بالطبع لا يخرج من الاعتبار السببية ولا الظروف الملابسة لوقوع الحادث، فقد كان القدماء يدركون هذه الأمور إدراكنا إياها. لكن السببية والظروف الملابسة كانت ترى على نور تلقيه الحادثة نفسها فتضيء قطاعًا معينًا من الشؤون البشرية، ولم ينظر إليهما الأقدمون كأن لهما وجودًا مستقلًا تعبّر عنهما الحادثة تعبيرًا عرضيًا لكنه كافٍ. فكل عمل أو حادث كان يتضمن ويكشف نصيبه من المعنى «العام» ضمن حدود شكله الفردي، ولم يكن بحاجة إلى عملية مطورة جارفة تكسبه معنى وأهمية. أراد هيرودتس أن «يسرد الواقع»(*) لأن القول والكتابة يثبتان الباطل والفاني و«يصنعان له ذكرى» (**)، لكنه ما كان ليشك مطلقًا أن

(*) λέγειν τὰ ἐόντα وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) μνήμην ποιεῖσθαι وردت بالإغريقية في الأصل.

كل شيء موجود، أو سبق له أن كان موجودًا، يحمل معناه في ذاته ولا يلزمه إلا الكلمة لتبرزه (فعبارة(*) معناها الكشف بواسطة الكلمات) و«تعلن الأعمال العظيمة للملأ»(**) وفي مجرى سرده للحوادث من عدم الترابط ما يفسح المجال لقصص عديدة، ولكن ليس فيه ما يدل على أن العام يعطي معنى وأهمية للخاص.

ليس من المهم لهذا التحوّل في التوكيد أن يكون الشعر وتدوين التاريخ عند الإغريق قد أوجدا معنى الحادثة في ما لها من عظمة فائقة تبرر حفظها للأجيال القادمة لتذكرها، ولا أن يكون الرومان قد فهموا التاريخ على أنه مستودع لأمثلة مقتبسة من سلوك سياسي واقعي، يبيّ ن ما تتطلبه التقاليد، سلطة الأجداد، من كل جيل، وما قد جمعه الماضي ليفيد منه الحاضر. إن مفهومنا لعملية التاريخ ينسخ كلا المفهومين، ويضفي على تسلسل الزمن أهمية وهيبة لم يعرفهما من قبل.

كان من نتائج هذا التوكيد على الزمن وتسلسل الزمن أن ادّعى كثيرون أن أصل وعينا التاريخي راجع إلى التراث العبراني - المسيحي، بمفهومه عن تسلسل الزمن في خط مستقيم وفكرته عن عناية إلهية تمنح التاريخ الإنساني بكامله خطة خلاص توحد ما بين أجزائه، وهي فكرة تتعارض مع توكيد الحوادث والوقائع المفردة في العصور القديمة الكلاسيكية مثلما تتعارض مع التكهنات الزمنية الدورية في أواخر العصور القديمة. وقد قدّمت بينات كثيرة لإثبات الرأي القائل: إن الوعي التاريخ الحديث من أصل ديني مسيحي، وأنه ظهر إلى الوجود بسبب تحويل مقولات لاهوتية الأصل إلى علمانية. فقبل أنه لا يوجد إلا في تراثنا الديني علم ببداءة العالم،

(*) λόγοις δηλοῦν, وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) μεγάλων وردت بالإغريقية في الأصل.

ولا يعرف إلا التأويل المسيحي للتراث نهاية له، وإذا كانت حياة الإنسان على الأرض خاضعة لخطة إلهية للخلاص، فإن مجرد تتابعها لا بدّ أن يكون له معنى مستقل عن أية وقائع فردية ويسمو فوقها. ولذلك، على حدّ قولهم، لم يظهر «ملخّص واضح المعالم لتاريخ العالم» قبل ظهور المسيحية، كما أن أول فلسفة للتاريخ وردت في كتاب أوغسطين «في مدينة الله».، وفي الحق أننا نجد في كتابات أوغسطين الفكرة القائلة إن التاريخ نفسه، أي ما له معنى ودلالة، يمكن فصله عن الحوادث التاريخية المفردة المروية حسب ترتيبها الزمني. فهو يقول بصراحة: «مع أن النظم البشرية الماضية مسرودة في قصص التاريخ، إلا أن التاريخ نفسه ليس أحد هذه النظم»[1].

لكن هذا الشبه بين المفهومين المسيحي والحديث للتاريخ مدعاة للتضليل. فهو قائم على مقارنة تكهنات التاريخ الدورية في أواخر العصور القديمة ويتجاهل مفاهيم التاريخ الكلاسيكية عند الإغريق والرومان. ويسند هذه المقارنة أن أوغسطين نفسه لما فقد النظريات الوثنية في الزمان كان أكبر همّه تصورات الزمن الدورية في أيامه، وهذه لم يكن في وسع أي مسيحي أن يقبلها، لأن حياة المسيح وموته في هذه الدنيا فريدان للغاية: «مات المسيح مرة من أجل خطايانا، وقد بعث ولن يموت»[2]. والذي ينساه المفسرون المحدثون أحيانًا هو أن أوغسطين ادعى بهذا الانفراد الذي يبدو لنا مألوفًا جدًا لهذا الحادث وحده فحسب، الحادث الأكبر في تاريخ البشرية، حين بدا أن الأبدية اقتحمت مجرى الفناء الدنيوي، ولم يدع بهذا الانفراد، كما ندعي نحن، للحوادث الدنيوية العادية. إن مجرد كون مشكلة التاريخ لم تظهر في الفكر المسيحي إلا بظهور أوغسطين ينبغي أن يثير شكوكنا في أن أصلها مسيحي، ولا سيّما أنها ظهرت بحسب مفهوم فلسفة

(1) ورد في **De doctrina Christiana** 2 و28 و44.
(2) **De Civitate Dei**، XII 13.

أوغسطين ولاهوته بطريق المصادفة. فقد سقطت روما في زمانه وفسّر المسيحيون والوثنيون جميعًا سقوطها بأنه حدث حاسم، فكرس أوغسطين ثلاث عشرة سنة من حياته لدحض رأيهم هذا. فالقضية في نظره هي أنه لا يمكن ولا يجوز أن تكون أية حادثة دنيوية صرفة ذات أهمية جوهرية للإنسان، وقد بلغ من عدم اهتمامه بما ندعوه بالتاريخ أنه لم يخصص إلا كتابًا واحدًا من **مدينة الله** للحوادث الدنيوية، ولما كلف صديقه وتلميذه أوروزيوس كتابه «**تاريخ العالم**» لم يفكّر في أكثر من «مجموعة صادقة نشروا الدنيا»[1].

لا تختلف نظرة أوغسطين إلى التاريخ الدنيوي في جوهرها عن نظرة الرومان، وإن يكن التركيز معكوسًا. فالتاريخ عنده كذلك مستودع للأمثلة، كما أن موقع الأحداث في الزمن ضمن المجرى الدنيوي للتاريخ يظلّ في عُرفه عديم الأهمية، والتاريخ الدنيوي يعيد نفسه، والقصة الوحيدة التي تقع فيها حوادث فريدة وغير قابلة للتكرار تبدأ بآدم وتنتهي بمولد المسيح وموته. وبعد ذلك تقوم الدول الدنيوية وتزول كما كانت الحال في الماضي، وستقوم وتزول حتى نهاية هذه الدنيا، ولكن لن تنكشف ثانية أية حقيقة جديدة بالمعنى الصحيح من جراء هذه الحوادث الدنيوية، ولا يليق بالمسيحيين أن يعيروها أي اهتمام. وفي كل الفلسفة المسيحية الحقة يعتبر الإنسان «حاجًا على الأرض» وهذه الحقيقة وحدها تفصل تلك الفلسفة

---

(1) راجع مقالة St Augustine and the Christian Idea of Progress: Theodor Mommsen التي ظهرت في **Journal of the History of Ideas** حزيران/ يونيو 1951، ويتضح من قراءتها قراءة دقيقة، التباين الملحوظ بين مضمون هذه المقالة الممتازة وبين موضوع عنوانها. وقد ورد أفضل دفاع عن الأصل المسيحي لمفهوم التاريخ في كتاب C. N. Cochrane المشار إليه آنفًا، على الصفحة 474، فهو يعتقد أن تدوين التاريخ عند القدماء اندثر لأنه لم يوفق إلى إرساء مبدأ المعقولية التاريخية، وأن أوغسطين حل هذا المشكل بإحلال «لوغوس المسيح محل لوغوس العصور القديمة، كمبدأ للفهم».

عن وعينا التاريخي. فالمسيحي كالروماني يعتبر أن أهمية الحوادث الدنيوية هي في أن لها طبيعة الأمثلة التي يحتمل تكرارها، فيصبح بالإمكان العمل وفقًا لأنماط ثابتة. ولا ننسى كذلك أن هذا المفهوم يختلف اختلافًا بعيدًا والمؤرّخون، وتعتبر مقياسًا نقيس به إمكاناتنا لنصبح عظماء. فالفرق بين اتباع نموذج معروف لا نحيد عنه وبين قياس أنفسنا بالنموذج هو كالفرق بين الأخلاق الرومانية - المسيحية وبين ما يُسمّى روح المنافسة عند الإغريق التي لم تعرف أية اعتبارات «خلقية» سوى جهد المرء المستمر ليظل أفضل الجميع(*). أما نحن فإن التاريخ عندما يرتكز كليًا على افتراض أن العملية تحدثنا بحديث من عندها بسبب دنيويتها هذه، وإنه إذا توخينا الدقة في التعبير فالتكرار لا يمكن حدوثه.

ومما هو أبعد عن المفهوم الحديث للتاريخ الفكرة المسيحية القائلة بأن الجنس البشري له بداءة ونهاية، وأن الدنيا خلقت في الزمن وأنها ستتلاشى في النهاية، كسائر الأشياء الزمنية. لم ينشأ الوعي التاريخي لما اعتبر اليهود في القرون الوسطى خلق الدنيا بداءة تعداد التواريخ، كما أنه لم ينشأ في القرن السادس حين بدأ ديونيسس أكزغورس يحسب الزمن ابتداءً من ميلاد المسيح. فنحن نعرف أنظمة لتقويم التواريخ مشابهة لهذه في الحضارة الشرقية، وقد كان التقويم المسيحي تقليدًا لما اتبعه الرومان من تعداد السنين ابتداء من تأسيس روما. ويغاير ذلك تمام المغايرة الحساب الحديث للتواريخ، الذي لم يعمل به إلا عند نهاية القرن الثامن عشر، ويقوم على اعتبار ميلاد المسيح نقطة التحول التي تحسب التواريخ السابقة واللاحقة ابتداء منها. وتظهر الكتب الدراسية هذا الإصلاح في التقويم الزمني على أنه مجرد تحسين فنيّ، دعت إليه حاجة العلماء إلى تسهيل

(*) ἀρστεύειν وردت بالإغريقية في الأصل.

تعيين التواريخ القديمة بالضبط من دون الرجوع إلى متاهة من التقاويم المختلفة، وفي زمن لاحق أوحى هيغل بتفسير يعتبر النظام الحديث تقويمًا مسيحيًا بالمعنى الصحيح، لأن ميلاد المسيح يبدو الآن وكأنه نقطة التحوّل في تاريخ الدنيا[1].

كلا هذين التفسيرين غير مقنع، فقد حدثت في الماضي إصلاحات عديدة في التقاويم الزمنية لغايات علمية من دون أن ترتضي بها الحياة اليومية، وما ذلك إلا لأنها اخترعت من أجل تيسير البحث العلمي ولم يرافقها أي تغير في مفهوم الزمن عند المجتمع بكامله. ليس الشيء الحاسم في تقويمنا هو اعتبار ميلاد المسيح في عصرنا هذا نقطة تحول في تاريخ العالم، لأنه اعتبر كذلك وبحماسة أشد قبل قرون عديدة من دون أن يتأثر التقويم تأثرًا مشابهًا، بل هو بالأحرى أن تاريخ الإنسان الآن وللمرة الأولى يمتدّ إلى الوراء، إلى ماض غير محدود. وباستطاعتنا أن نزيده كما نشاء وأن نمضي في تتبعنا له، إذ هو يمتد إلى مستقبل لا نهاية له. هذه اللانهاية المزدوجة، أزلية الماضي وأبدية المستقبل، تنفي كل فكرة عن البداءة والنهاية وبذلك تضع الجنس البشري في خلود دنيوي ضمني، وما يتراءى منها بادئ الأمر تنصيرًا للتاريخ العالمي يستبعد في الواقع كل التأملات الزمنية الدينية من التاريخ الدنيوي. وفي ما يخص التاريخ الدنيوي نحن نعيش في صيرورة مستمرة لا تعرف لها بداءة ولا نهاية، وهي لذلك لا تسمح لنا بالتكهّنات عن يوم القيامة. ولا يوجد شيء أبعد عن الفكر المسيحي من هذا المفهوم عن خلود دنيوي للجنس البشري.

(1) ومن الممتع حقًا بهذا الصدد Christ and Time; Oscare Cullman لندن 1951، وكذلك مقال Erich Frank «The Role History in Christian Thought» والذي ظهر في مجموعة مقالات بعنوان **Knowledge، Will and Belief، Collected Essays** زيوريخ 1955.

إن الأثر العظيم لمفهوم التاريخ في وعي العصر الحديث جاء متأخرًا نسبيًا، إذ إنه لم يسبق الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، وبلغ ذروته بسرعة نسبية في فلسفة هيغل. فالمفهوم الجوهري في ميتافيزيقا هيغل هو التاريخ وهذا وحده يضع تلك الفلسفة الميتافيزيقية على طرفي نقيض مع سائر الفلسفات الميتافيزيقية التي سبقتها، لأن هذه ظلّت منذ أيام أفلاطون تفتش عن الحقيقة وعن ظهور الوجود الأبدي في كل مكان «عدا ميدان الشؤون البشرية»...(*) الذي يتحدث عنه أفلاطون بقدر كبير من الازدراء لا لسبب سوى أنه خلو من صفة البقاء وأنه لذلك لا يحتمل أن يكشف عن الحقيقة، والاعتقاد مع هيغل بأن الحقيقة تقطن وتكشف عن نفسها في عملية الزمن ذاتها، هو من مميزات الوعي التاريخي الحديث مهما يكن الأسلوب الذي يعبّر به عن نفسه، سواء أكان أسلوب هيغل أم لا، وكان نشوب العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر من وحي هذا الشعور تجاه التاريخ، وبذلك يتميّز تمييزًا بينًا عن إحياء التراث القديم الذي تكرر في الأجيال السابقة. فقد بدأ الناس يقرأون على حدّ تعبير ماينكه، كما لم يقرأوا من قبل أبدًا «قرأوا لكي يستنطقوا التاريخ والحقيقة القصوى التي يستطيع أن يقدّمها لأناس ينشدون الله، لكن هذه الحقيقة القصوى لم تعد في نظرهم كامنة في كتاب واحد، سواء كان التوراة أو أي كتاب بديل منها». بل أصبح التاريخ كتابًا من هذا النوع، كتاب «الروح الإنسانية عبر الأزمنة والشعوب كما عرفه هيردر»[1].

ألقى البحث التاريخي الحديث أنوارًا جديدة على فترة الانتقال من القرون الوسطى إلى العصور الحديثة، كان من نتيجتها أن العصر الحديث بعد أن كان يفترض فيه أنه بدأ بعصر النهضة، تقصى أثره إلى قلب العصور

(*) τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) في كتابه **Die Entstehung des Historismus** ميونيخ وبرلين 1936 صفحة 394.

الوسطى. هذا التمسك الزائد بالاستمرار غير المنفصم، على الرغم من أهميته، فيه عيب واحد وهو أنه بمحاولته مدّ جسر عبر الهوة التي تفصل بين ثقافة دينية وبين عالمنا الدنيوي الذي نعيش فيه الآن قد تجاهل اللغز الكبير وهو ظهور الروح الدنيوية ظهورًا مفاجئًا لا جدال فيه بدلًا من أن يحله. وإذا عنينا بالتحوّل إلى الدنيوية مجرّد ظهور الدنيوية وما يوافق ذلك من خسوف العالم الأسمى، فحينئذٍ لا نستطيع أن ننكر أن الوعي التاريخي الحديث له علاقة وثيقة به. لكن هذا لا يدل مطلقًا على تحول المقولات الدينية السامية إلى أغراض ومقاييس دنيوية أصيلة كما يصّر مؤرخو الفكر في الآونة الأخيرة. التحول إلى الدنيوية يعني قبل كل شيء الفصل بين الدين والسياسة، وهذا قد أثّر في الطرفين تأثيرًا أساسيًا بحيث إنه لا يستبعد شيء بقدر ما يستبعد تحول المقولات الدينية بالتدريج الى مفهومات دنيوية، الأمر الذي يحاول إثباته حماة «الاستمرار» الذي لا انفصام له، والسبب في أنهم يستطيعون إقناعهم إلى حدّ ما راجع إلى طبيعة الأفكار عمومًا أكثر منه إلى العصر الذي يبحثون فيه، فحالما نفصل بين الفكرة وقاعدتها في الخبرة الحقيقية فلن يكون من العسير علينا أن نجد صلة بينها وبين أية أفكار أخرى تقريبًا. وبعبارة أخرى إذا افترضنا وجود مملكة مستقلة للأفكار النقية الصافية فمن المحتم أن توجد علاقة بين مختلف الآراء والمفاهيم لأنها جميعًا تنبع حينئذٍ من مصدر واحد، من عقل إنساني في حالة من الذاتية المتطرفة، عقل لا يكفُّ عن التلاعب بصوره الخاصة، من دون أن تؤثر فيه الخبرة، ومن دون أن تكون له أية صلة سواء فكّرنا في العالم كطبيعة أو كتاريخ.

أما إذا فهمنا التحوّل إلى الدنيوية على أنه حادثة يمكن تعيين وقت حدوثها من الزمن التاريخي، لا تغييرًا في الأفكار، فالسؤال حينئذٍ ليس هل نعتبر فكرة هيغل عن «دهاء العقل» تحويلًا للعناية الإلهية إلى شيء

دنيوي، أو هل يُمثّل مجتمع ماركس اللاطبقي تحويلًا للعصر المسيحي إلى شيء دنيوي. في الواقع فقد تمّ فصل السياسة عن الدين، فأقصي الدين عن الحياة العامة، ونزعت جميع عقوبات الدين من مجال السياسة، وفقد الدين العنصر السياسي الذي اكتسبه خلال القرون التي تصرفت فيه الكنيسة الكاثوليكية كوريثة الإمبراطورية الرومانية، ولا يترتّب على ذلك أن هذا الفصل قد حول الدين إلى «مسألة شخصية». فهذا النوع من العزلة في الدين يتأتّى حين تمنع حكومة استبدادية الكنائس من عملها العام فتحرم المؤمن من المكان العام الذي يمكنه أن يظهر فيه وأن يراه فيه الآخرون. إن الميدان الدنيوي العام، أي الميدان السياسي بالمعنى الصحيح، يستوعب ويفسح مكانًا للميدان الديني العام. ويستطيع المؤمن أن يكون عضوًا في الكنيسة وفي الوقت ذاته يتصرف ما جاء بهذا التحويل إلى الدنيوية رجال لم يتطرق إليهم أي سبب في صدق التعاليم الدينية (حتى هوبز مات وهو يخاف نار جهنم أشدّ الخوف، وكان ديكارت يقرأ أدعيته لمريم العذراء)، ولا يوجد في المراجع ما يبرّر اعتبارنا لكل الذين مهّدوا للمجال الدنيوي المستقل الجديد، أو ساعدوا على إرساء قواعده ملحدين سرًّا أو على غير علم منهم، وكل ما يمكننا قوله هو إنه مهما يكن إيمانهم أو كفرهم فلم يكن له أثر في المجال الدنيوي، وهكذا فإن أصحاب النظريات السياسية في القرن السابع عشر قد أنجزوا التحول إلى المجال الدنيوي، بأن فصلوا الفكر السياسي عن اللاهوت، ونادوا بأن قواعد القانون الطبيعي تشكّل أساسًا للنظام السياسي حتى ولو لم يكن لله وجود. وهذا التفكير هو الذي جعل بروتيوس يقول: «حتى الله نفسه لا يستطيع أن يجعل مجموع اثنين واثنين سوى أربعة». فلم يكن القصد إنكار وجود الله، وإنما اكتشاف معنى مستقل ملازم للميدان الدنيوي لا يستطيع الله نفسه تغييره.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن أهم نتائج ظهور المجال الدنيوي في العصر الحديث هو أن الاعتقاد بخلود الفرد - سواء أكان ذلك خلود الروح أم ما هو أهم منه أي بعث الجسد - قد فقد سطوته السياسية. وهكذا «لم يكن بُد من أن تعود الذرية الأرضية فتصبح العنصر الأساسي في الأمل، ولكن لا يترتّب على ذلك ظهور صيغة دنيوية للاعتقاد بالآخرة، ولا أن الاتجاه الجديد لم يكن سوى إعادة ترتيب الأفكار المسيحية التي حاول إقصاءها»[1]. إن ما حدث فعلًا هو أن مشكلة السياسة استعادت أهميتها الحاسمة لوجود الإنسان التي فقدتها منذ العصور القديمة لأنه استحال التوفيق بينهما وبين فهم المسيحية لما هو دنيوي. كان الإغريق والرومان على حدّ سواء، على الرغم من ما بينهم من تباين، يعتقدون أن سبب إنشاء النظام السياسي حاجة الإنسان إلى التغلب على فناء الحياة البشرية وعدم جدوى الأعمال البشرية. فخارج نطاق الجهاز السياسي لم تكن حياة الإنسان في خطر، أي عرضة لاعتداء الآخرين فقط، بل كانت بلا معنى وبلا كرامة، لأنها لم تكن تستطيع بحال من الأحوال أن تخلف أي أثر بعد زوالها، وكان هذا سبب اللعنة التي أنزلها الفكر اليوناني بميدان الحياة الخاصة بأسره. فقد كانت «غباوتها» في حصر اهتمامها بالبقاء على قيد الحياة، كما كان هذا سبب زعم شيشرون أن فضيلة الإنسان لا تبلغ مراتب الآلهة إلا ببناء الجماعات السياسية وحفظ كيانها[2]، وبمعنى آخر أن تحول العصر الحديث إلى الدنيوية أبرز من جديد النشاط الذي سماه أرسطو ἀθανατίζειν[*]، وهو لفظ لا يوجد له مرادف جاهز في اللغات الحية المعاصرة، والسبب الذي يحملني على ذكر هذه الكلمة مرة أخرى هو أنها تدلّ على عمل «التخليد» أكثر مما تدل

---

(1) **The Belief in Progress**: John B aillie لندن 1950.

(2) **De Re Publica** 1، 7.

(*) ἀθανατίζειν وردت بالإغريقية في الأصل.

على الشيء المراد تخليده. فالسعي نحو الخلود يمكن أن يعني، كما كان يعني عند الإغريق الأوائل. تخليد الإنسان لنفسه بواسطة الأعمال الشهيرة وإحراز الشهرة الخالدة، كما يمكن أن يعني إضافة شيء إلى صرح المهارة البشرية يكون أبقى منا نحن، ويمكن أن يعني كذلك، كما كان يعني عند الفلاسفة، تمضية العمر مع الأشياء الخالدة. وعلى كل حال فالكلمة كانت تدل على نشاط، لا على عقيدة. وما يتطلبه النشاط هو وجود مكان أبدي يضمن ألا يكون «التخليد» عبثًا [1].

(1) لم يكن استعمال هذه الكلمة شائعًا حتى في اليونانية. وقد وردت في هيرودوتس (الكتاب الرابع 93 - 94) في صيغة المعلوم في سياق الكلام عن الطقوس التي تقوم بها قبيلة لا تؤمن بالموت. والمهم هو أن الكلمة لا تعني «الاعتقاد بالخلود»، بل «العمل على نحو ما من أجل ضمان تجنّب الموت». وفي صيغة المجهول ,ἀθανατζεσθαι بمعنى «أن يصير خالدًا» وردت الكلمة أيضًا في بوليبوس (الكتاب الرابع 54، 2)، وتستعمل في وصف طقوس الجنازة عند الرومان في الكلام عن المراثي وقت الدفن. بمعنى أن المراثي تسبب الخلود من طريق «تجديد شهرة الأشخاص الخيرين باستمرار» وتستعمل الكلمة المرادفة لها في اللاتينية (Aeternare) كذلك في الكلام عن الشهرة الخالدة. (هوراس **Carmines** الكتاب الرابع القصيدة 14، 5).

ومن الجلي أن أرسطو كان أول (ولعله كان كذلك آخر) ومن استعمل هذه الكلمة عند حديثه عن التأمل، الذي هو فعل فلسفي صرف. وهذا هو النص:

οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ,ἀνθρώπινα ἄνθρωπον ὂντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Nichomachean Ethics (الأخلاق النيقوماخية (1177 ب 31) «ينبغي ألا يفكّر المرء تفكير أولئك الذين يوصون البشر الفانين بأمور بشرية صرفة، في حين أن عليهم أن يخلدوا ذواتهم على قدر المستطاع». وترجمة هذا باللغة اللاتينية الدارجة في القرون الوسطى (Eth. X،Lectio XI) لا تستعمل الكلمة اللاتينية القديمة Aeternare بل تترجم (يخلد) على أنها Immortalem facere بمعنى (أن يجعل مخلدًا) ويفهم من ذلك أن يجعل المرء نفسه مخلدًا.

Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem، neque) (mortalia، mortalem ؛ sed inquantum contingit immortalem facere

وتقع الترجمات العادية الحديثة في الخطأ ذاته (راجع مثلًا ترجمة W. D. Ross وهي «يجب أن نجعل أنفسنا خالدين». أما في النص اليوناني فكلمة ἀθανατίζειν هي مثل كلمة θρονῖν فعل لازم، وليس لها مفعول به (وأنا مدينة بالمرجعين الإغريقي واللاتيني إلى الأستاذين John Herman Randal، Jr. و Paul Oscar Kristeller من جامعة كولمبيا. وهما بطبيعة الحال غير مسؤولين عن الترجمة والتفسير).

وقد يتراءى لنا نحن الذين ألفنا فكرة الخلود بسبب ما تناله الأعمال الفنية من تقدير دائم. وربما لما نعزوه إلى الحضارات العظيمة من بقاء نسبي، أن من غير المعقول أن يكون السعي وراء الخلود أساس الجماعات السياسية[1]. أما الإغريق فكانوا في أغلب الظن يقبلون الفكرة الثانية قبل الأولى. ألم يفكّر بركليس أن أحسن ثناء يطري به أثينا هو أن يقول: إنها لم تعد بحاجة إلى شخص «مثل هوميروس أو غيره من أبناء مهنته». وأن الأثينيين في كل مكان سيخلفون وراءهم بفضل المدينة «أنصابًا لا تفنى؟»[2]. وما فعله هوميروس هو أنه خلّد الأعمال[3]. والمدينة تستطيع أن تستغني عن خدمات «غيره من أبناء مهنته». لأنها قد قدمت لكل واحد من المواطنين المجال السياسي العام الذي افترضت فيه أن يضمن الخلود لأعمال كل منهم، وكما ابتعد الفلاسفة بعد موت سقراط عن فكرة المدينة، وطالبوا بالتحرر من كل نشاط سياسي، وأصروا على القيام بتخليد(*) غير عملي، بل نظري بحت خارج المجال السياسي. كان لموقفهم هذا دوافع فلسفية وسياسية، لكن كان من بين الدوافع السياسية بلا ريب اطراد تدهور حياة المدينة تدهورًا جعل بقاء هذا الطراز من النظام السياسي، ولا نقول خلوده، أمرًا يزداد الشك فيه يومًا بعد يوم.

كان إعراض الفلسفة القديمة عن فكرة المدينة ممهدًا لموقف المسيحية

---

(1) ومن الطريف أن نجد نيتشه، الذي استعمل كلمة (يخلّد) مرة ولعله استعملها لأنه تذكر الفقرة الواردة في كتاب أرسطو يستعملها في مجالي الفن والدين. ففي:
Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben يتحدث عن:
«aeternisierenden Machten der Kunst und Religion».

(2) 2 ثيوسيديديس II 41.

(3) 3 ما زال باستطاعتنا أن نعلم كيف منح الشاعر، ولا سيّما هوميروس، الخلود للبشر الفانين وللأعمال التافهة بالرجوع إلى قصائد (Odes) بندار، وقد ترجمها إلى الإنكليزية Richmond Lattimore شيكاغو 1955. راجع مثلًا IV Isthmia البيت 60 وما بعده، و10 ،IV Nemea و55 VI 50.

(*) ἀθανατίζειν وردت بالإغريقية في الأصل.

الأولى، وكان أشد راديكالية ومناهضة للسياسة، مع العلم بأن المسيحية في تطرفها لم تكن لتقوى على البقاء لولا أن الإمبراطورية الرومانية وضعت نظامًا سياسيًا مستقرًا لجميع الشعوب والأديان، وظل الاقتناع بأن الأشياء الأرضية فانية مسألة دينية مدى القرون الأولى للتاريخ المسيحي، وكان هذا عقيدة الذين لم يريدوا أن تكون لهم أية صلة بالشؤون السياسية. ثم تغيّر الوضع تغيرًا كليًا بالحدث الحاسم، سقوط روما ونهب المدينة الخالدة، فلم يعد بعدها أي جيل من الأجيال يصدق أن أي عمل إنساني، ولا سيّما الكيان السياسي، يمكن أن يخلد على مر السنين. أما الفكر المسيحي فقد وجد في هذا تدعيمًا لمعتقداته، ولم يكن سقوط روما بذي بال، كما قال أوغسطين. فالمسيحيون كانوا يعتقدون أن الإنسان الفرد مخلد ولا شيء سواه، لا الجنس البشري ككل ولا الأرض نفسها، ولا صرح المهارة البشرية، إذ إنه أبعدها عن الخلود. ولم يكن بالإمكان القيام بأعمال مخلدة إلا بالسمو فوق هذه الدنيا، ولا مبرر لوجود أي نظام في المجال الدنيوي سوى نظام الكنيسة، مدينة الله(*) على الأرض، وقد ورث عبء المسؤولية السياسية، وإليه ترد جميع الحوافز السياسية. وكان لأوغسطين كل الفضل تقريبًا في أن يتم تبدل المسيحية ودوافعها الأولى المناهضة للسياسة إلى نظام سياسي عظيم مستقر من دون أن ينقلب الإنجيل من أساسه. وأوغسطين، وإن لم يكن أبا مفهومنا للتاريخ، فهو في أغلب الظن المبدع الروحي للسياسية المسيحية، وهو على وجه التأكيد أعظم أصحاب النظريات فيها. والشيء الحاسم في هذا هو أن أوغسطين - بفضل رسوخه في التقاليد الرومانية - استطاع أن يُضيف إلى فكرة الحياة الأبدية عند المسيحية فكرة مدينة مستقبلة، مدينة الله، يقطنها الناس حتى في الآخرة جماعات. ولولا هذا التعديل في صيغة الأفكار المسيحية على يد أوغسطين لربما بقيت السياسة المسيحية

(*) Dei Civitas وردت باللاتينية في الأصل.

على ما كانت عليه في القرون الأولى عبارة مناقضة لنفسها. ولقد استطاع أوغسطين أن يزيل هذا التناقض لأن اللغة نفسها ساعدته على ذلك. ففي اللغة اللاتينية كانت كلمة (الحياة) دائمًا مرادفة لعبارة وجود إنسان برفقة الآخرين(*). لذلك كان معنى الحياة الأبدية في تفسير الرومان أن الإنسان لن يبرح أبدًا رفقة الآخرين، على الرغم من أنه عند الوفاة يغادر الأرض. وهكذا فإن حقيقة تعدد البشر وهي من الشروط الأساسية للحياة السياسية، قد قيدت «طبيعة» الإنسان حتى في ظروف الخلود الفردي، ولم تكن من الخصائص التي اكتسبتها هذه «الطبيعة» بعد خروج آدم من الجنة والتي جعلت السياسة بالمعنى الدنيوي الخالص ضرورة للحياة الخاطئة على الأرض. ولقد لخص أوغسطين اقتناعه بضرورة وجود حياة سياسية حتى في ظروف الحياة الخالية من الآثام بل حياة القداسة، في جملة واحدة(**) حتى حياة القديسين حياة مشتركة مع الآخرين(***).

لئن يكن إدراك الناس لتعرض ما يبتدعه الانسان للفناء غير ذي بال بالنسبة للفكر المسيحي، بل وإن يكن قد انسجم في نظر أكبر مفكري المسيحية مع مفهوم للسياسة خارج المجال الدنيوي، فإنه قد أصبح مزعجًا في العصر الحديث بعد أن حرر المجال الدنيوي في حياة الإنسان نفسه من الدين. فالفصل بين الدين والسياسة كان معناه أن الفرد مهما تكن عقيدته كعضو في كنيسة، فهو كمواطن يتصرف ويعمل باعتبار أن الإنسان فانٍ. وخوف هوبز من نار جهنم لم يؤثر مطلقًا في تصوّره للحكومة على هيئة تنين، أي إله فانٍ يرعب جميع الناس. وإذا تكلمنا بلغة السياسة قلنا: إن

(*) esse hominess inter وردت باللاتينية في الأصل.

(**) socialis est vita sanctorum وردت باللاتينية في الأصل.

(***) **De Civitate Dei**،XiX.¹ .

sanctorum vila est Socialis وردت بالاتينية في الأصل.

التحول إلى الفكرة الدنيوية كان معناه بالضبط ضمن المجال الدنيوي أن البشر أصبحوا مرة أخرى فانين. وإذا قادهم هذا إلى إعادة اكتشاف العصور القديمة، أو ما نُسمّيه النزعة الإنسانية، أو إحياء الثقافة القديمة، حيث وجدوا مراجع الإغريق والرومان تتكلّم من جديد لغة مألوفة لديهم أكثر بكثير، تصف خبرات أقرب إلى خبراتهم، فإنه لم يسمح لهم في الواقع أن يكيفوا سلوكهم حسب النموذج الإغريقي أو الروماني. فلم يستعيدوا ثقة الأقدمين بأن العالم أبقى من الفرد، أو بأن الكيان السياسي ضمان للبقاء بعد الموت، وبذلك فاتهم ما كان يعتقد به الأقدمون من حياة فانية يقابلها عالم خالد إلى حدّ ما. فقد أصبحت الحياة والدنيا الآن معرّضتين للتلف، فانيتين تافهتين.

من الصعب علينا في هذه الأيام أن نفهم لماذا اعتبروا الفناء المطلق أمرًا لا يطاق. لكننا لو نظرنا إلى الوراء، إلى تطور العصر الحديث حتى بدء عصرنا هذا، أعني عالمنا الحديث، لوجدنا أن قرونًا مضت قبل أن نألف فكرة الفناء المطلق، بحيث لم يعد يزعجنا التفكير فيه، ولم يعد أي معنى للخيار القديم بين حياة فردية خالدة في عالم فانٍ وحياة فانية في عالم خالد. وفي هذا وفي أشياء أخرى كثيرة نختلف عن جميع العصور السابقة، ومفهومنا للتاريخ وإن يكن في أساسه مفهومًا من مفهومات العصر الحديث، مدين بوجوده إلى فترة الانتقال حين فقدت الثقة الدينية بالحياة الخالدة تأثيرها في المجال الدنيوي، وحين لم يكن عدم الاكتراث بمسألة الخلود قد ولد.

لو أننا تركنا جانبًا تلك اللامبالاة الجديدة، وبقينا في نطاق هذين البديلين التقليديين اللذين يخلع أحدهما الخلود على الحياة، على حين يضفيه الآخر على العالم، لتبين لنا بوضوح أن التخليد(*) كعمل

(*) ἀθανατίζειν وردت بالإغريقية في الأصل.

من أعمال البشر الفانين لا يكون لها معنى إلا إذا يوجد ضمان يضمن الحياة في الآخرة لكنه حينذاك يصبح ضروريًا تقريبًا ما دام ثمة أي اهتمام بالخلود. ولذلك فإن العصر الحديث اكتشف خلود الإنسانية الضمني لما كان يفتش عن مجال دنيوي صرف للبقاء المستديم. وهذا هو ما يعبّر عنه تقويمنا بوضوح، وهو في الواقع مضمون مفهومنا للتاريخ. فالتاريخ بامتداده إلى اللانهاية المزدوجة في الماضي والمستقبل يستطيع أن يضمن الخلود على الأرض بقدر ما كانت المدينة الإغريقية أو الجمهورية الرومانية تضمن للحياة البشرية والأعمال البشرية بقاءً بشريًا وأرضيًا صرفًا في هذه الدنيا، بنسبة ما تكشف عنه الحياة والأعمال من الأمور الأساسية والأمور العظيمة. والميزة الكبرى لهذا التصوّر هي أنه يقول بلا نهائية مزدوجة للصيرورة التاريخية فيضع دعائم متينة لحقيقة «زمانية - مكانية» يصبح من المستحيل معها تصوّر أية نهاية ضمنية. أما العيب الكبير في مفهومنا للتاريخ بمقارنته بنظرية السياسة عند القدماء فهو أن الاستمرار منوط بعملية جارية بدلًا من بناء ثابت. وفي الوقت ذاته أصبحت عملية التخليد مستقلة عن المدن والدول والأمم، بل هي تشمل الجنس البشري بأكمله. وقد تصور هيغل في أثر ذلك تاريخ البشر تطورًا واحدًا مستمرًا للروح. وبذلك لا يعود الجنس البشري مجرد فصيلة من فصائل الطبيعة، والذي يُميّز الإنسان من الحيوان مجرد كونه ناطقًا(*) كما يعرفه أرسطو، ولا كونه ذا عقل(**) - كما عرفته القرون الوسطى. إن ما يميزه الآن هو حياته ذاتها، وهي الشيء الوحيد الذي كان يشارك فيه الحيوان حسب التعريف التقليدي. وكما قال درويزن، ولعله أخصب مؤرخي القرن

(*) λόγονἔχων وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) rationale animal وردت باللاتينية في الأصل.

التاسع عشر فكرًا، «التاريخ بالنسبة للإنسان يقوم مقام الفصيلة بالنسبة للحيوان والنبات»[1].

3- التاريخ والسياسة

من الواضح أن وعينا التاريخي ما كان ليتحقّق لو لم يرتفع المجال الدنيوي إلى مكانة جديدة، إلا أنه لم يكن من البيّن أن عملية التاريخ المستمرة سيطلب منها في النهاية أن تضفي معنى وأهمية على أعمال البشر وما يقاسونه على الأرض. وفي الحق أن كل شيء كان في مطلع العصر الحديث يدل على ارتفاع شأن العمل السياسي والحياة السياسية، وأن القرنين السادس عشر والسابع عشر الزاخرين بالنظريات السياسية الجديدة ظلّا في غفلة عن أي اهتمام بالتاريخ كتاريخ. بل على العكس، لقد اهتما بالتخلص من الماضي بدلًا من استرداد مكانة العملية التاريخية. والصفة المميزة لفلسفة هوبز هي إصراره العنيد على المستقبل وما تبع ذلك من التفسير الغائي للفكر والعمل. ثم إن اقتناع العصر الحديث بأن الإنسان لا يستطيع معرفة شيء سوى ما يصنعه بنفسه كان مسايرًا لنزعة تمجيد العمل، لا لنظرة المؤرّخ المبنية على التأمل، ولا لاتجاه الوعي التاريخي عامة.

لذلك فإن من بين الأسباب التي دعت هوبز إلى الإعراض عن الفلسفة التقليدية أن كل علوم ما وراء الطبيعة السابقة اتبعت فلسفة أرسطو في نصّها على أن واجب الفلسفة الأول هو استقصاء المسببات الأولى لكل شيء في الوجود، في حين زعم هوبز أن واجب الفلسفة على نقيض ذلك هو توجيه الغايات والأهداف وإقرار غائية معقولة للعمل، وكان هذا الرأي من

(1) Johannes Gustave Droysen Historik: (1882) ميونيخ وبرلين 1937 الفقرة 82.
«Was den Tieren den Pflanzen ihr Gattungsbegriff --- den die Gattung ist، ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν das ist den Menshen die Geschichte»
ولا يذكر درويزن صاحب هذا القول ولا مصدره، ويظهر أنه لأرسطو.

الأهمية لهوبز بحيث إنه أصرّ على أن الحيوانات أيضًا قادرة على اكتشاف المسببات، وأنه لذلك لا يمكن اعتبار هذه القدرة الفارق الحقيقي بين الإنسان والحيوان، وكان الفارق في نظره هو في القدرة على إدراك «نتائج علة حاضرة أو ماضية.... ولم أر في أي وقت من الأوقات أثرًا لهذا إلا عند الإنسان»[1]. ولم يقتصر العصر الحديث على إنتاج فلسفة سياسية جديدة جذرية منذ بداءته وليس هوبز إلا مثالًا واحدًا من عدة أمثلة وإن يكن أهمها، بل أظهر كذلك للمرة الأولى فلاسفة مستعدين لتوجيه أنفسهم وفقًا لمتطلبات المجال السياسي، وهذا الاتجاه السياسي لم يوجد عند هوبز وحده، بل وجد كذلك عند لوك وهيوم، مع مراعاة الفوارق[*]. ويمكننا أن نقول إن تحويل هيغل لعلم ما وراء الطبيعة إلى فلسفة للتاريخ قد سبقته محاولة للتخلّص من علم ما وراء الطبيعة من أجل الاستعاضة عنها بفلسفة للسياسة.

من المشكلات الأساسية في أي بحث في المفهوم الحديث للتاريخ تعليل ظهوره المفاجئ في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر وما صحب ذلك من نقص في الاهتمام بالتفكير السياسي الصرف، يجب اعتبار فيكو رائدًا لم يظهر أثره إلا بعد موته بأكثر من جيلين. وحيثما بقي اهتمام حقيقي بالنظرية السياسية فقد انتهى به الأمر إلى اليأس، كما حدث لتوكفيل، أو إلى الخلط بين السياسة والتاريخ، كما حدث لماركس، وإلا فهل سوى لليأس وراء تصريح توكفيل: «ما دام الماضي قد توقف عن إلقاء نوره على المستقبل فإن عقل الإنسان يتيه في الظلمة؟».

كان هذا في الحقيقة خاتمة كتابه العظيم الذي «رسم فيه مخطط المجتمع في العالم الحديث»، والذي نادى في مقدمته: «إن العالم الجديد

---

(1) Leviathan التنين الكتاب الأول، الفصل 3.

(*) mutandis mutatis وردت باللاتينية في الأصل.

بحاجة إلى علم سياسة جديد»[1]، وهل سوى الخلط - خلط رحيم بالنسبة لماركس نفسه ومهلك بالنسبة لأتباعه، يدفع ماركس إلى جعل العمل مرادفًا «لصنع التاريخ؟».

كان لرأي ماركس في «صنع التاريخ» أثر يتخطى بكثير دائرة الماركسيين المؤمنين به والثوريين المتحمسين لثورتهم. فمع أنه متصل اتصالاً وثيقًا بفكرة فيكو القائلة بأن التاريخ من صنع الإنسان، بخلاف «الطبيعة» التي صنعها الله، إلا أن الفرق بين الرأيين مع ذلك حاسم. فأهمية مفهوم التاريخ عند فيكو وعند هيغل من بعده كانت بالدرجة الأولى نظرية. فلم يخطر لأحد منهما أن يطبق هذا المفهوم مباشرة كمبدأ للعمل. وقد فهم الحقيقة على أنها تنكشف لنظرة المؤرّخ المتأملة الموجهة إلى الوراء، وباطلاع المؤرّخ على الصيرورة ككل، يستطيع أن يغضّ الطرف عن أهداف الأشخاص العاملين الضيقة، وأن يركز اهتمامه على «الأهداف الأسمى» التي تتحقق خلف ظهورهم (فيكو). أما ماركس فإنه جمع بين هذا المفهوم للتاريخ وبين الفلسفات الغائية التي ظهرت في أوائل العصر الجديد ولذلك فبموجب تفكيره أمكن «للأهداف الأسمى»، وهي في فلاسفة التاريخ لا تكشف عن ذاتها إلا للنظرة التي يوجهها المؤرّخ الفيلسوف إلى الوراء، أن تصبح الأهداف المقصودة للعمل السياسي. والنقطة المهمة هي أن فلسفة ماركس السياسية لم تقم على تحليل العمل والأشخاص العاملين. بل بالعكس على الاهتمام الهيغلي بالتاريخ. فالمؤرّخ وفيلسوف التاريخ هما اللذان تحوّلا إلى السياسة. وكذلك فإن التطابق القديم جدًا بين العمل والصنع والابتداع قد تعزز واكتمل من طريق المطابقة بين نظرة المؤرخ المتأملة وبين التأمل في النموذج (εἶδος(*) «أو الشكل» الذي منه اشتق منه أفلاطون مثله)

(1) Democracy in America 33 الجزء الثاني، الفصل الأخير، والجزء الأول على الترتيب.

(*) εἶδος وردت بالإغريقية في الأصل.

الذي يرشد الصانع ويسبق كل صنع. ولم يكمن خطر هذا الدمج في أنه جعل ما كان من قبل فوق الوجود المادي حالًا فيه، كما يزعم الكثيرون. كما لو أن ماركس حاول أن ينشيء على الأرض جنة كانت من قبل في العالم الآخر. إن الخطر من تحويل «الأهداف الأسمى» - التي لا تعرف ولا تمكن معرفتها - إلى أهداف مخططة ومقصودة هو أن المعنى والمغزى قد حُوّلا إلى غايات - وهذا هو ما حدث لما فهم ماركس المعنى الهيغلي لكل التاريخ - أي إظهار وتحقيق فكرة الحرية باطراد، على أنه غاية العمل الإنساني، ولما نظر وفقًا للتقاليد إلى هذه «الغاية القصوى» كأنها السلعة أو الإنتاج النهائي لعملية صناعية. ولكن لا يمكن للحرية أو لأي معنى آخر أن يكون نتاج عمل إنساني مثلما أن المائدة نتاج عمل النجار.

لعل فقدان العالم الحديث للمعنى باطراد لم ينذر به شيء سابق إنذارًا أوضح من إنذار هذا التوحيد بين المعنى والغاية. فالمعنى لا يمكن أن يكون هدفًا للعمل، مع أنه بحكم الضرورة ينشأ عن الأفعال البشرية بعد أن ينتهي العمل نفسه، لكنهم أصبحوا يتعقبونه بوسائل الغايات والأساليب المنظمة التي كانت تستخدم مع الأهداف المباشرة للعمل المادي. وكانت النتيجة كما لو أن المعنى قد فارق عالم الإنسان ولم يبق للإنسان سوى سلسلة لا نهاية لها من الأغراض ينطمس فيها باطراد مغزى كل الإنجازات الماضية أمام أهداف المستقبل ومقاصده. فكأن الناس قد أصيبوا فجأة بالعمى عن الفروق الأساسية، كالفرق بين المعنى والغاية، والعام والخاص، أو إذا تكلمنا لغويًا الفرق بين «من أجل...» و«لكي»، كأن النجار مثلًا نسي أن أعماله المتعلقة بصنع المائدة هي وحدها تتم في صيغة «لكي»، أما حياته كلها كنجار فهي خاضعة لشيء يختلف تمامًا، أي لفكرة شاملة «من أجلها» أصبح في بادئ الأمر نجارًا. وحالما تنسى مثل هذه الفروق وتنحط المعاني إلى غايات فالنتيجة هي أن الغايات نفسها لا

تبقى في مأمن، لأن الفرق بين الوسائل والغايات لا يعود مفهومًا، وفي النهاية تتحول جميع الغايات وتنحط إلى وسائل.

في هذه الصيغة لاشتقاق السياسة من التاريخ، أو بالأحرى اشتقاق الضمير السياسي من الوعي التاريخي، وهي غير محصورة في ماركس بصورة خاصة، أو في البرغماتية بصورة عامة، يسهل علينا أن نلاحظ المحاولة القديمة العهد للهروب من منغصات العمل الإنساني وهشاشته بتفسيره على صورة «صنع». وما يُميّز نظرية ماركس من سائر النظريات التي تتضمن فكرة «صنع التاريخ» هو أن ماركس وحده هو الذي أدرك أنه إذا اعتبرنا التاريخ غاية العملية أو الصناعة أو الصنع فلا بدّ أن تأتي اللحظة التي تكتمل فيها هذه «الغاية»، وأنه إذا استطعنا أن نتصوّر أننا نستطيع «صنع التاريخ» فلا مناص من النتيجة المترتّبة على ذلك، وهي أن التاريخ سينتهي، وكل منا سمعنا بأهداف خلابة في السياسة، كإنشاء مجتمع جديد تضمن فيه العدالة إلى الأبد، أو خوض حرب لإنهاء جميع الحروب، أو لجعل العالم بأسره مكانًا آمنًا للديمقراطية، فإننا نكون قد دخلنا محيط هذا النوع من التفكير.

من المهم أن نلاحظ في هذا المجال أن عملية التاريخ كما تظهر لنا في تقويمنا الممتد إلى اللانهاية في الماضي والمستقبل قد هجرت من أجل عملية مختلف عنها كل الاختلاف، وهي عملية صنع شيء له بداءة مثلما أن له نهاية، فيمكن لذلك معرفة قوانين حركته، كالحركة الجدلية مثلًا، ويمكن الكشف عن محتوياته الداخلية، كالنزاع الطبقي مثلًا. لكن هذه العملية تعجز عن ضمان أي نوع من الخلود للإنسان، لأن نهايتها تلغي كل ما سبقها وتجعله عديم الأهمية. فأحسن ما يستطيع البشر عمله بالتاريخ في المجتمع اللاطبقي هو تناسي هذا الأمر الكئيب الذي لم تكن له غاية سوى إلغاء ذاته. كما أنها لا تستطيع أن تضفي معنى على

الحوادث الفردية، لأنها قد أذابت كل ما هو فردي في وسائل تفقد معناها في اللحظة التي يتم فيها الإنتاج النهائي. فالحوادث والأعمال والآلام الفردية لا تحتوي من المعنى هنا أكثر مما تحتويه المطرقة والمسامير بالنسبة للمائدة الجاهزة.

إننا نعرف النتيجة الغريبة الخالية من كل معنى، المترتبة على الفلسفات النفعية الصرفة التي شاعت في أوائل الطور الصناعي في العصر الحديث وكانت من خصائصها الرئيسية، حين فتن الناس بالإمكانات الجديدة في الصناعة، ففكروا في كل شيء بلغة الوسيلة والغاية، أي بالمقولات التي نشأت صلاحيتها وتبرر وجودها عن خبرة إنتاج أشياء نافعة. وتكمن المصاعب في طبيعة إطار المقولات الخاص بالغايات والوسائل، فهو يغيّر فورًا كل غاية تمّ تحقيقها فيجعلها وسيلة لغاية جديدة، وهو بذلك يهدم المعنى باستمرار إلى أن يبرز وسط التساؤل النفعي الذي يظهر بلا نهاية، (ما هي الفائدة من...؟)، وفي وسط التقدم الذي يبدو وكأنه بلا نهاية، حيث تصبح غاية اليوم وسيلة لغد أفضل، يبرز السؤال الوحيد الذي لا يستطيع أي تفكير نفعي أن يجيب عنه. «وما هي فائدة الفائدة؟» كما طرحه لسنغ مرة باقتضاب.

هذا الخلو من المعنى في كل الفلسفات النفعية الصرفة قد فات إدراك ماركس لأنه فكّر أنه بعد أن اكتشف هيغل في جدلياته قانون كل الحركات، الطبيعية منها والتاريخية، قد اكتشف هو نفسه منبع هذا القانون ومضمونه في مجال التاريخ، وأنه بذلك اكتشف المعنى العيني للقصة التي يرويها التاريخ. النزاع الطبقي، خيّل لماركس أن هذه العبارة مفتاح لجميع أسرار التاريخ مثلما أن قانون الجاذبية بدا وكأنه يحل جميع أسرار الطبيعة. واليوم بعد أن أتحفنا بتفسير بعد تفسير من هذا النوع للتاريخ، وبصيغة بعد أخرى من هذا الطراز، فإننا لم نعد نتساءل أيٌّ هذه التفاسير هو الصحيح؟ فإن ما

يُسمّى معنى في جميع هذه المحاولات ليس في الواقع سوى نمط، وفي الحدود الضيقة للفكر النفعي لا معنى لشيء سوى الأنماط، لأن الأنماط وحدها هي التي «تصنع»، أما المعاني فلا، لأنها كالحقيقة تسفر أو تكشف عن ذاتها فقط. لم يكن ماركس إلا واحدًا من كثيرين، ولا يزال أعظم واحد منهم - أخطأوا فظنوا النمط معنى، ولا نكاد ننتظر منه أن يكون قد لاحظ أنه لا يكاد يوجد نمط واحد لا تتناسق معه حوادث الماضي تناسقًا دقيقًا مستمرًا مثلما تتناسق مع نمطه. وأقل ما يقال في نمط ماركس أنه كان مبنيًا على فراسة تاريخية مهمة. أما بعده فقد رأينا مؤرخين يفرضون على متاهة الحقائق الماضية ما يحلو لهم من الأنماط، فكانت النتيجة أن ضياع الواقعي والخاص بسبب ما يبدو من تفوق «المعاني» العامة عليهما من حيث الصحة، لقد حطم البنيان الأساسي للتاريخ، وأعني به علم تقويم التواريخ.

ردًّا على ذلك فإن ماركس قد فسر نمطه على هذا النحو لاهتمامه بالعمل وضيقه بالتاريخ، وهو آخر أولئك المفكرين الذين يقفون على الحدود الفاصلة بين اهتمام العصر الحديث بادئ الأمر بالسياسة وانصرافه كليًا فيما بعد إلى التاريخ. وبوسعنا أن نحدّد النقطة التي أنكر فيها العصر الحديث محاولاته الأولى لإقامة فلسفة سياسية جديدة، وانصرف إلى إعادة اكتشاف الدنيوية، بأن نتذكر اللحظة التي نبذ فيها تقويم الثورة الفرنسية بعد عشر سنوات فقط، فكأنه بذلك أعيد دمج الثورة الفرنسية في العملية التاريخية ذات الامتداد المزدوج نحو اللانهاية. وكان ذلك بمثابة اعتراف بأن الثورة الفرنسية نفسها، التي ما تزال هي وإعلان الدستور الأميركي أعظم حدث في التاريخ السياسي الحديث، لم تحتو في ذاتها على قدر كافٍ من المعنى المستقل بحيث تبدأ عملية تاريخية جديدة. فلم يكن السبب الوحيد لنبذ التقويم الجمهوري أن نابليون شاء أن يحكم إمبراطورية، وأن يوضع في منزلة الرؤوس المتوجة في أوروبا. إن هذا النبذ كان ينطوي أيضًا، على

الرغم من إعادة إقرار الدنيوية، على رفض اعتقاد الأقدمين بأن الأعمال السياسية ذات مغزى مهما يكن موقعها الزمني في التاريخ، وعلى دحضٍ مقصود لإيمان الرومان بقداسة التأسيس وما كان يتبعه من عادة تقويم السنين ابتداء من تاريخ التأسيس، وفي الحق أن الثورة الف المستوحاة من روح الرومان، والتي بدت للملأ، كما كان ماركس يحب أن يصرح، في حلة رومانية، قد قلبت نفسها بمعانٍ متعددة لا بمعنى واحد فقط.

ونصادف مَعْلَمًا آخر لا يقل أهمية عما سبق، في هذا التحوّل من الاهتمام أول الأمر بالسياسة إلى الاهتمام في ما بعد بالتاريخ، في فلسفة كانت السياسة. فإن «كانط» الذي حيّا روسو بأن سماه «نيوتن دنيا الأخلاق»، والذي حيّاه معاصروه بتسميته «واضع نظرية حقوق الإنسان»[1]. قد واجه صعوبة كبيرة في تفهم الفكرة الحديثة للتاريخ، ولعله سمع بها أول ما سمع في ما كتبه هيردر، وهو في جملة أواخر الفلاسفة الذين تذمروا جديًا من «مجرى الشؤون البشرية الذي لا معنى له» من «العرضية الكئيبة» التي تتسم بها الحوادث والتطورات التاريخية، من هذا الخليط من الخطأ والعنف المجردة من الأمل والمعنى، على حدّ تعريف جوبه للتاريخ ذات مرة. إلا أن «كانط» قد أدرك ما أدركه غيره قبله، إنك إذا نظرت إلى التاريخ بأكمله(*) بدلًا من النظر إلى حوادث فردية وإلى غايات البشر العاملين الخائبة أبدًا، اتضح معنى كل شيء فجأة، إذ لا يخلو الأمر من قصة تروى، وتبدو العملية كأنما توجهها نية من «نيات الطبيعة» لا يشعر بها الأشخاص القائمون بها، ولكنها تكون ذات معنى لمن يأتي

(1) أول من اعتبر كانْط واضع نظرية الثورة الفرنسية هو Gentz Friedrich في مقالته بعنوان: «Nachttag zu dem Rasonnement des Herrn Prof. Kant uber das Verhaltnis zwischen Theorie und Praxis» في مجلة **Berliner Monatsschrift** ديسمبر (كانون الأول) 1793.

(*) Im Grossen وردت بالألمانية في الأصل.

بعدهم. ويبدو البشر في سعيهم وراء أغراضهم بلا تعقل أو تدبير كأنما يسترشدون «بخيط العقل»[1].

من المهم نوعًا ما أن نلاحظ أن «كانط» مثل «فيكو» من قبله، كان يدرك ما سماه هيغل فيما بعد «دهاء العقل»، وكان «كانط» يُسمّيه أحيانًا «خدعة الطبيعة». بل لقد كان لديه شيء من الفراسة البدائية في الجدل التاريخي، مثال ذلك قوله: إن الطبيعة تسعى وراء غاياتها العامة من طريق العداوة بين الناس في المجتمع... التي من دونها يكون الناس وديعين كالأغنام التي يرعونها، ولا يجدون سبيلًا إلى رفع قيمة وجودهم فوق مستوى الأنعام، «وهذا يبيّن إلى أي مدى تدل فكرة التاريخ كعملية على أن البشر يقودهم في أعمالهم شيء قد لا يحسون بوجوده، ولا يجد له صدى في العمل نفسه»، أو هو يبيّن بعبارة أخرى أن المفهوم الحديث للتاريخ كان ذا فائدة عظمى بأن أضفى على مجال السياسة الدنيوية معنى كان يبدو خلوًا منه من قبل. والحافز على الهرب الحديث من السياسة إلى التاريخ لم يزل واضحًا في كتابة «كانط» وذلك على نقيض كتابة هيغل. إنه الهرب إلى «الكل»، وهو هرب يوحي به خلو الجزئي من المعنى. ولما كان اهتمام كانت ما زال مركزًا على طبيعة العمل السياسي (أو ما يُسمّيه كانط الخلقي) ومبادئه فقد استطاع أن يدرك العيب الحاسم في الاتجاه الجديد، العقبة العظمى الوحيدة التي لا تستطيع أية فلسفة للتاريخ، ولا يستطيع أي مفهوم للتقدم إزالتها، وقد عبّر عنها كانط بهذه الكلمات «مما سيحيرنا دائمًا... أن نجد الأجيال السابقة تتحمل العبء من أجل الأجيال اللاحقة فقط... وأن الجيل الأخير وحده هو الذي سيسعفه الحظ بسكنى الدار الجاهزة»[2].

(1) مقدمة Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbiirgerlicher Absicht

(2) 361 المصدر المشار إليه، الرسالة الثالثة.

إن الندم والحيرة والتهيّب الكثير التي أدخل بها كانت مفهومًا للتاريخ في فلسفته السياسية تدل بدقة نادرة على طبيعة المعضلات التي دعت العصر الحديث إلى تحويل اهتمامه من نظرية في علم السياسة - وهذه تبدو ذات انسجام أكثر مع عقيدة العصر بتفوق العمل على التأمل - إلى فلسفة في التاريخ قائمة على التأمل. فلربما كان «كانط» المفكّر العظيم الوحيد الذي اعتبر السؤال «ماذا ينبغي أعمل»؟ في مثل أهمية السؤالين الأخيرين في علم ما وراء الطبيعة «ماذا أستطيع أن أعرف»؟ «وماذا يحق لي أن آمل؟» بل جعله محور فلسفته. لهذا لم يزعجه ما ظلّ يزعج ماركس ونيتشه من الأفضلية التقليدية للتأمل(*) على العمل(**) على، بل كانت مشكلته في تفاضل تقليدي آخر، كان التغلب عليه أصعب بكثير، لأنه مخفي ويندو أن يعبر عنه. ذلك هو التفاضل داخل(***) نفسها حيث يحتل عمل رجل السياسة المرتبة العليا، وصنع صاحب الحرفة والفنان مرتبة متوسطة، والجهد الذي يقدّم الأشياء الضرورية لقيام جسم الإنسان بوظائفه المرتبة الدنيا. ثم قلب ماركس هذا النظام نفسه، إلا أنه لم يذكر في كتاباته صراحة إلا إعلاء العمل فوق التأمل، وتغيير العالم بدلًا من تفسيره. وفي أثناء قيامه بهذا القلب للنظام اضطر إلى قلب النظام داخل الحياة العملية(****)، أيضًا فوضع أدنى أعمال الإنسان، أي الجهد أو العمل اليدوي، في أعلى المراتب فبدأ العمل الآن لا يزيد على كونه وظيفة من وظائف «العلاقات الإنتاجية» بين البشر، التي جاء بها الجهد اليدوي. صحيح أن الفلسفة التقليدية تمجد العمل تمجيدًا كلاميًا فقط حين تجعله أرفع أنواع النشاط البشري، وتفضل عليه نشاط الصنع لأنها تثق

(*) contemplativa vita وردت باللاتينية في الأصل.

(**) actia vita وردت باللاتينية في الأصل.

(***) activa وردت باللاتينية في الأصل.

(****) activa vita وردت باللاتينية في الأصل.

به، ولهذا فإن نظام التفاضل داخل الحياة العملية(*) لم يكد يعبّر عنه أحد تعبيرًا كافيًا، ومما يدل على المكانة السياسية التي تحتلها فلسفة «كانت» أن المشكلات القديمة المتأصلة في العمل قد عرضت على الملأ من جديد.

مهما يكن من أمر فإن «كانت» لم يسعه إلا أن يدرك أن العمل لم يحقق أيًا من الأملين اللذين لم يكن مناص للعصر الحديث من أن يعلقهما عليه. فإذا كان تحويل عالمنا إلى دنيوي يعني إحياء الرغبة القديمة في خلودٍ أرضي فإن العمل الإنساني - وخصوصًا من وجهته السياسية - يبدو قاصرًا إلى حدّ بعيد عن تحقيق مطالب العصر الحديث. فمن حيث بواعث السلوك يبدو العمل أقل مساعي الإنسان متعة وأشدها تفاهة. «وإن الأهواء والأهداف الخاصة وإشباع الرغبات الأنانية... هي أقوى دوافع العمل»[1] «وحقائق التاريخ المعروف» إذا نظرنا إليها وحدها «لا قاعدة مشتركة لها ولا استمرار ولا تماسك» (فيكو). أما من ناحية الإنجاز فإن العمل يبدو رأسًا أكثر تفاهة، وأبعد خيبة للأمل من أنواع النشاط المتمثلة في الجهد اليدوي، وفي إنتاج الأشياء. والأفعال الإنسانية ما لم تصنها الفكرة لا تكاد تبقى بعد النشاط نفسه وفي ذاتها لا يمكنها أن تطمح إلى البقاء الذي للأشياء المستعملة العادية حينما تبقى بعد موت صانعها، ناهيك بالأعمال الفنية التي تتحدث إلينا عبر القرون. وحين يدخل العمل الإنساني في نسيج من العلاقات تتعدد فيه الأهداف وتتنافر، فإنه لا يكاد يحقق غايته الأساسية مطلقًا، ولا يستطيع فاعل العمل أن يتعرّف عمله بمثل الاطمئنان الذي يتعرّف فيه صانع الأشياء قطعة من صنعه مهما يكن نوعها، وكل من بدأ عملًا عليه أن يدرك أنه قد بدأ شيئًا لا يستطيع أبدًا أن يعرف نهايته، وإن يكن ذلك لا لسبب سوى أن فعله ذاته قد غيّر كل شيء وزاد في صعوبة

(*) activa vita وردت باللاتينية في الأصل.

(1) هيغل في The Philosophy of History لندن 1905 الصفحة 21.

التنبؤ بالنهاية. وهذا هو ما كان يُفكّر فيه «كانت» حين تحدث عن «العرضية الكئيبة»(*) التي تسترعي الأنظار في سجل التاريخ السياسي. الفعل لا يعرف الإنسان أصله ولا يعرف الإنسان نتائجه. إذن فهل للعمل أية قيمة؟[1] ألم يكن الفلاسفة القدماء على حق، أو لم يكن من الجنون أن ننتظر ظهور أي معنى لمجال الشؤون البشرية؟.

بدا لفترة طويلة من الزمن أن هذا النقص وهذه المعضلات داخل الحياة العملية(**) يمكن حلّها بالتغاضي عن خصائص العمل وبالإصرار على «المغزى» في عملية التاريخ بأكملها، إذ إنها منحت الميدان السياسي ما يحتاج إليه من كرامة، وخلصته من «العرضية الكئيبة». وأصبح التاريخ القائم على افتراض أنه مهما تظهر الأعمال المفردة عرضية في الوقت الحاضر وبمفردها، فإنها تؤدي إلى سلسلة من الحوادث تتكوّن منها قصة يمكن سردها في صيغة مفهومة حالما تصبح الحوادث جزءًا من الماضي - البعد العظيم الذي يستطيع الإنسان فيه أن يتصافح مع الواقع (هيغل)، واقع الشؤون البشرية، أي الأشياء التي تدين بوجودها كليًا للإنسان. وفضلًا عن ذلك فبما أن التاريخ في صيغته الحديثة قد فهم على أنه قبل كل شيء عملية مستمرة فقد ظهر فيه شبه ملهم عجيب بالعمل. والعمل - على خلاف سائر أنواع النشاط البشري - يتكوّن قبل كل شيء من بدء عمليات، وهذه حقيقة وعتها خبرة الإنسان دائمًا، لكن انصراف الفلسفة إلى الصنع بصفته مثلًا للنشاط البشري يحتذى قد حال دون تطوير مصطلحات معبرة ووصف دقيق. ولعل مفهوم العملية في ذاته، الذي هو أبرز مميّزات العلم الحديث، الطبيعي منه والتاريخي، قد نشأ في الأصل من هذه الخبرة الأساسية في

(*) trostlose Ungefahr وردت بالألمانية في الأصل.

(1) 38 نيتشه **Wille zur Macht** العدد 291.

(**) activa vita وردت باللاتينية في الأصل.

العمل، فعزّزه التحول إلى الدنيوية تعزيزًا لم يعرفه منذ القرون الأولى للثقافة الإغريقية. حتى قبل قيام المدينة، وعلى وجه التأكيد قبل انتصار المدرسة السقراطية، واستطاع التاريخ في صورته الحديثة أن يساير هذه الخبرة، ومع أنه عجز عن تخليص علم السياسة نفسه من العار القديم، ومع أن الأعمال والأفعال الفردية التي يتألف منها مجال السياسة بالمعنى الصحيح ضاعت في عالم النسيان، فقد منح التاريخ سجل الحوادث الماضية على الأقل ذلك الجزء من الخلود الأرضي الذي كان يطمح إليه العصر الحديث بالضرورة، ولكن لم يعد القائمون به يجرؤون على طلبه من الأجيال القادمة.

الخاتمة

يبدو أن الطريقة الكانتية والهيغلية للقبول بالواقع من طريق فهم المعنى العميق للعملية التاريخية بأكملها تدحضها خبرتنا مثلما تدحض محاولة البرغماتية والنفعية في آنٍ واحد أن «يصنعا التاريخ» ويفرضا على الحقيقة المعنى والقانون اللذين ابتدعهما الإنسان مسبقًا. ومع أن المشكلات طول العصر الحديث تبدأ عادة من العلوم الطبيعية، وتكون نتيجة خبرة مكتسبة من محاولة معرفة الكون، فإن الدحض في هذه المرة منشؤه ميدانا الطبيعة والسياسة في آنٍ واحد. والمشكلة هي أن كل بديهية تقريبًا تصلح لأن تستنتج منها استنتاجات متناسقة، بحيث يبدو أن بوسع الإنسان إثبات أية نظرية يطيب له أن يتبناها، ولا يقتصر ذلك على ميدان التراكيب العقلية الصرفة كمختلف التفاسير الشاملة للتاريخ التي تسندها جميعًا الحقائق بل يتجاوزه إلى العلوم الطبيعية أيضًا[1].

(1) أشار Martin Heidegger مرة إلى هذه الحقيقة المستهجنة في نقاش علني في زيوريخ (نشر بعنوان: **Aussprache mit Martin Heidegger am** 6 November 1951 Photodruck Jurisverlag زيوريخ 1952.
der Staz: man kann alles beweisen (ist) nicht ein Freibrief، sondern ...

في ما يخص علم الطبيعة يعود بنا هذا إلى كلمة هايزنبرغ التي نقلناها، والتي صاغ نتيجتها مرة في نص مختلف في صيغة تناقض، فقال: إن الإنسان كلما حاول أن يدرس كل ما عداه من أشياء أو كل ما لا يدين بوجوده له، فلن يصادف في النهاية سوى نفسه وتركيباته ونماذج أعماله[1]. وهذا ليس مجرد موضوعية أكاديمية، ولا يمكن حلّه بالقول بأن الإنسان ككائن كثير التساؤل لا بدّ أن يتلقى من الأجوبة ما يلائم أسئلته. ولو لم تدخل أشياء أخرى في الاعتبار لقنعنا بأن الأسئلة المختلفة إذا وجّهت إلى «الحادثة الطبيعية الواحدة ذاتها» فإنها تكشف عن مظاهر مختلفة للظاهرة الواحدة، ولكنها تتساوى موضوعيًا من حيث «الصحة»، مثلما أن المائدة التي يجلس حولها عدد من الناس يراها كل منهم من زاوية مختلفة، لكن ذلك لا ينفي كونها شيئًا مشتركًا بينهم جميعًا. وفي وسع الإنسان أن يتخيل نظرية نظريات، مثل الرياضيات الشاملة(*) القديمة. تتوصل يومًا إلى معرفة عدد الأسئلة الممكنة وعدد «الأنماط المختلفة من القانون الطبيعي»، التي يمكن تطبيقها على الكون الطبيعي نفسه من دون تناقض.

ولو ظهر أنه لا يوجد سؤال واحد في الدنيا لا يؤدي إلى مجموعة من الأجوبة المتناسقة لازدادت القضية خطورة، ولقد أشرنا إلى هذا المعضل من قبل حين تحدثنا عن الفارق بين النمط والمعنى. وفي هذه الحالة

---

ein Hinweis auf die Moglichkeit، dass dort. wo man beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen، dies jederzeit in gewissem Sinne möglich ist. Das ist das unheimlich Rätselhafte، dessen Geheimnis ich bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben vermochte، dass dieses Verfahren in der mo - .ernen Naturwissenschaft stimmt

(1) .dass dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt
يقدّم Werner Heisenberg في مؤلفات حديثة هذه الفكرة ذاتها على صور شتّى. راجع مثلًا. **Das Naturbild der heutigen physik** همبورج 1956.

(*) mathesis universalis وردت باللاتينية في الأصل.

يختفي كل فارق بين الأسئلة ذات المعنى والأسئلة التي لا معنى لها، وتختفي الحقيقة المجرّدة، ولا يختلف التناسق الذي يبقى لنا بعد ذلك عن تناسق مستشفى للمصابين بجنون العظمة، أو تناسق الأدلة الشائعة على وجود الله. وعلى كل حال فإن ما يقوض كل المفهوم الجديد بأن المعنى موجود في العملية ككل، وأن الحدث المفرد يستمد منها المعنى الذي يجعله مفهومًا، هو أننا لا نستطيع فقط أن نبرهن على هذا بمعنى الاستنباط المتناسق، بل نستطيع كذلك أن نتبنى أية فرضية، وأن نعمل بموجبها ونأتي بسلسلة من النتائج الحقيقية تكون معقولة لا بل «عملية». وهذا معناه حرفيًا أن كل شيء ممكن لا في عالم الأفكار وحده بل في ميدان الواقع كذلك.

لقد حاولت في دراساتي في التوتاليتارية أن أبرهن أن ظاهرة التوتاليتارية بخصائصها المناهضة للنفعية مناهضة تسترعي الانتباه، وباحتقارها العجيب للواقعية، مبنية في جوهرها على الاقتناع بأن كل شيء ممكن، وليس فقط مسموحًا به خلقيًا أو خلاف ذلك، كما كانت الحال في العدمية في أول عهدها. وكثيرًا ما تبين النظم التوتاليتارية أن العمل يمكن أن يقوم على أية فرضية، وأن الفرضية المعنية ستصبح خلال العمل الموجه بالتناسق، حقيقة وتصبح حقيقة فعلية واقعية. أما الافتراض الذي يبنى عليه الفعل المتناسق فله أن يكون جنونيًا كما يهوى، لأنه سينتهي دائمًا بإنتاج حقائق. وهذه تصبح بعد ذلك صحيحة «موضوعيًا». فالذي كان في الأصل مجرد فرضية، تقررها أو تدحضها الحقائق، سيتحول دائمًا خلال العمل المتناسق إلى حقيقة لا يمكن إثبات بطلانها. وبعبارة أخرى ليس من الضروري أن تكون الفرضية التي يبدأ بها الاستنتاج حقيقة بينة، كما كان يفترض علم ما وراء الطبيعة وعلم المنطق التقليديان، وليس من الضروري أن تتفق مع الحقائق كما هي في العالم الموضوعي حين يبدأ

الفعل، فإن عملية الفعل إذا كانت متناسقة، ستقوم بخلق دنيا يصبح فيها الفرض بديهيًا وغنيًا عن البيان.

والاعتباط المخيف الذي نجابهه كلّما عزمنا على القيام بعمل من هذا النوع، الذي هو على نقيض العمليات المنطقية المتناسقة، يتضح في المجال السياسي حتى أكثر مما يتضح في المجال الطبيعي، لكن من الصعب إقناع الناس بأن هذا ينطبق أيضًا على التاريخ الماضي. فالمؤرّخ ينظر إلى الوراء في العملية التاريخية، وقد تعود أن يجد معنى «موضوعيًا»، لا صلة له بغايات الأشخاص الفاعلين أو وعيهم، موضوعي. فهو مثلًا يغفل عن المميزات الخاصة بدكتاتورية ستالين التوتاليتارية وينصرف إلى بحث تصنيع الإمبراطورية السوفيتية أو أغراض السياسة الخارجية التقليدية في روسيا.

ولا يختلف الوضع جوهريًا في العلوم الطبيعية لكنها تبدو مقنعة أكثر من التاريخ والسياسة، لأنها أبعد عن نطاق كفاية المرء العادي وإدراكه المنطقي العنيد الذي يرفض أن يرى ما لا يفهم. والتفكير هنا بموجب العمليات من جهة، وبالاقتناع من جهة أخرى بأنني لا أعرف إلا ما صنعته بنفسي، قد أدّى إلى فقدان المعنى كليًا الذي يترتّب حتمًا على إدراكي أنني أستطيع أن أعمل أي شيء أريد؛ ولا بدّ أن ينتج منه «معنى» من المعاني. والإشكال في الحالتين هو أن الحادثة الخاصة أو الحقيقة التي يمكن مراقبتها أو الحدث الفردي في الطبيعة أو العمل أو الحادث المرويّ في التاريخ لم يعد لها دلالة من دون عملية شاملة من المفروض أن تكون هذه مطمورة فيها، ومع ذلك حالما يقترب الإنسان من هذه العملية الشاملة ليهرب من عرضية الجزئي لكي يجد معنى - نظامًا وضرورة - يجابه جهوده جواب من جميع الجهات. أي نظام، أية ضرورة، أي معنى تريد أن تفرضه ففيه الكفاية. وهذا أوضح برهان

على أنه في هذه الأحوال لا يوجد ضرورة ولا معنى. فكأننا «بالعرضية الكئيبة» التي يتصف بها الخاص قد أدركتنا وطاردتنا إلى المنطقة التي لجأت إليها الأجيال السابقة هربًا منها. والعمل الحاسم في هذه الخبرة، في الطبيعة والتاريخ على حدّ سواء، ليس النماذج التي حاولنا أن «نوضح» بواسطتها، والتي يلغي بعضها بعضًا في العلوم الاجتماعية والتاريخية أسرع مما هي الحال في العلوم الطبيعية لأنها جميعًا يمكن إثباتها دومًا. أما في العلوم الطبيعية فإن الأمور أشد تعقيدًا، وهي لذلك أقل تعرضًا لطغيان الآراء الطائشة وشططها. نعم إن هذه الآراء لها مصدر آخر مختلف تمام الاختلاف، ولكنها من المحتمل أن تطمس النقطة الجوهرية وهي مشكلة اللاضروري التي تجابهنا في كل مكان في هذه الأيام. إن الشيءالحاسم هو أن التقنية عندنا، وهي التي لا يستطيع أحد أن يتهمها بأنها غير صالحة للعمل، قائمة على هذه المبادئ، وأن أساليبنا الاجتماعية التي يوجد حقل التجارب الملائم لها في البلاد التوتاليتارية لا يلزمها إلا أن تتغلب على بعض التأخر في الزمن فتستطيع أن تفعل لعالم العلاقات الإنسانية والشؤون الإنسانية مثلما تمّ فعله لعالم أبدعته يد الإنسان.

إن العصر الحديث باغترابه المتزايد عن العالم قد أوصلنا إلى وضع لا يجد إنسان فيه أنَّى ذهب سوى نفسه. وقد أظهرت عمليات الأرض والكون أنها إما أن تكون من صنع الإنسان وإما أن بإمكانه أن يصنعها، وبعد أن ابتلعت هذه العمليات موضوعية المعلوم الراسخة، انتهى بها الأمر إلى أن تقضي على معنى العملية الوحيدة الشاملة التي ابتدعت في الأصل لكي تعطي سائر العمليات معنى ولتكون بمثابة المكان الزمني الأبدي الذي يمكن لسائر العمليات أن تصبّ فيه وبذلك تتخلص من خصوماتها المتبادلة ومن عزلتها. هذا ما حدث لمفهومنا للتاريخ كما حدث لمفهومنا

للطبيعة. وفي حالة من الاغتراب الدنيوي المتطرف يستحيل فهم أي من التاريخ والطبيعة، وهذا الفقدان المزدوج للدنيا - فقدان الطبيعة، وفقدان المهارة البشرية بأوسع معانيها بما في ذلك التاريخ بأسره - قد خلف وراءه مجتمعًا من الناس من دون دنيا مشتركة تربط وتفرق فيما بينهم في آنٍ واحد، فعاشوا في عزلة موحشة أو حشروا معًا في كتلة، فإن التكتل الجماعي ليس أكثر من العيش المنظم الذي ينشأ تلقائيًا عند البشر الذين ما زالت توجد بينهم روابط لكنهم قد فقدوا الدنيا التي كانت يومًا ما مشتركة بينهم جميعًا.

ـ 3 ـ

ما هي السلطة؟

أولًا

ربما كان من الأفضل ـ من أجل أن نتجنّب سوء الفهم ـ أن نسأل في عنوان هذا الفصل: كيف كانت ـ لا ما هي ـ السلطة؟ فإنني أزعم أنه من المُغري أن نطرح هذا السؤال، وأننا على حق في طرحه، لأن السلطة قد اختفت من العصر الحديث. وبما أننا لم نعد نستطيع الاستعانة بخبرة أصيلة غير متنازع فيها مشتركة بيننا جميعًا فإن العبارة نفسها قد ألمّت بها غشاوة من الجدل والبلبلة، وليس إلا النزر القليل من طبيعتها يبدو بديهيًا. أو حتى مفهومًا لدى الجميع، إلا ما قد يتذكره العالم السياسي من أن هذا المفهوم كان يومًا ما أساسيًا في النظرية السياسية، وإلا ما يتفق عليه أغلب الناس من أن أزمة مستمرة متزايدة الاتساع والعمق قد واكبت تطوّر العالم الحديث في بلادنا.

هذه الأزمة التي ظهرت منذ مطلع القرن، سياسية في منشئها وطبيعتها. فقد تمّ قيام الحركات السياسية التي تزمع أن تحل محل نظام الأحزاب، كما تمّ تطور نوع جديد من التوتاليتارية أمام خلفية من تداعي كل السلطات التقليدية تداعيًا يكاد يكون عامًا، ويكاد يكون دراماتيكيًا مثيرًا. ولم يكن هذا التداعي في أي مكان النتيجة المباشرة لنظم الحكم أو الحركات

نفسها. بل بالأحرى بدا حكم الحزب الواحد في هيئة حركات ونظم حكومية على حدّ سواء، وكأنه في وضع ملائم جدًا لأن يستفيد من الجو السياسي والاجتماعي العام الذي فقد فيه النظام الحزبي مكانته وأصبحت سلطة الحكومة غير معترف بها.

أهمّ أعراض هذه الأزمة وما يدلّ على عمقها وخطورتها، أنها قد تسربت في المجالات التي تسبق السياسة، كتربية الأطفال والتعليم، حيث اعتبرت السلطة في أوسع معانيها دائمًا ضرورة طبيعية تستوجبها الحاجة الطبيعية أيضعف الطفل وقلة حيلته، مثلما تستوجبها الحاجة السياسية أي استمرار المدنية القائمة الذي لا يتم إلا إذا وجد القادمون الجدد بحكم الولادة من يرشدهم في الدنيا القائمة قبلهم والتي يولدون فيها غرباء. وظل هذا النوع من السلطة بسبب طبيعته البسيطة البدائية نموذجًا لشتّى أنواع حكم التسلط، حتى إن كون هذه السلطة ما قبل السياسة، التي فرضت العلاقات بين الراشدين والأطفال، والمعلمين والتلاميذ، لم تعد راسخة الأركان، معناه أن جميع المجازات والنماذج العريقة لعلاقات قائمة على التسلط قد فقدت لياقتها. فمن الناحيتين العملية والنظرية لم نعد قادرين على معرفة ما هي السلطة بالفعل.

إنني أفترض في خاطراتي التالية أن الجواب عن هذا السؤال لا يمكن أن يكمن في تعريف طبيعة «السلطة عمومًا» أو ماهيتها. فالسلطة التي فقدناها في العالم الحديث ليست ضربًا من ضروب «السلطة عمومًا» بل هي بالأحرى نوع معين محدود من السلطة ظلّ قانونيًا في العالم العربي كله مدة طويلة من الزمن. لذلك فسوف أُعيد النظر فيما كانت عليه السلطة تاريخيًا وفي منابع قوتها ومعناها. إلا أنه نظرًا للبلبلة الراهنة حتى هذا البحث التجريبي المحدود يبدو بحاجة إلى ملاحظات تمهيدية عما ليس بالسلطة في شيء. وذلك لنتجنب ما شاع من سوء الفهم، ولنتأكد

أننا نشخص وندرس الظاهرة إياها، لا في عديد من المشكلات المتصلة بها أو البعيدة عنها.

وبما أن السلطة دائمًا تستوجب الطاعة، فإن الناس يخلطون بينها وبين القوة أو العنف. إلا أن السلطة تمنع استخدام الوسائل الخارجية للإكراه، وحيثما تستعمل القوة تكون السلطة ذاتها قد أخفقت. ومن جهة أخرى فإن السلطة لا تنسجم مع الإقناع، إذ الإقناع يفترض المساواة ويعمل بواسطة عملية من الجدل. حيثما نستخدم المجادلة تبقى السلطة معطلة ومقابل نظام الإقناع القائم على المساواة يقوم نظام التسلط وهو دائمًا نظام طبقي. وإذا لم يكن من تعريف السلطة بد للتسلط بين الذي يأمر والذي يطيع لا تقوم على تعقل مشترك ولا على قوة الشخص الذي يأمر. الشيء المشترك بينهما هو النظام الطبقي نفسه، الذي يعترف الاثنان بصحته وقانونيته، والذي يجد كل منهما فيه مكانه الثابت المقرر سلفًا. لهذه النقطة أهمية تاريخية، فإن أحد مظاهر مفهومنا للسلطة أفلاطوني في أصله، ولما بدأ أفلاطون يُفكّر في إدخال السلطة في تصريف الشؤون العامة في مدينته، كان يدرك أنه يفتش عن بديل من الأسلوب الإغريقي المعتاد في تصريف الشؤون الداخلية، ألا وهو الإقناع(*)، وكذلك عن الأسلوب المعتاد في تصريف الشؤون الأجنبية أي أسلوب القوة والعنف(**).

ومن الناحية التاريخية، يمكننا أن نقول: إن فقدان السلطة كان آخر مرحلة، وإنها لمرحلة حاسمة، في تطور زعزع على مدى القرون الدين والتقاليد قبل غيرها. ومن بين التقاليد والدين والسلطة التي سنبحث في علاقاتها المتبادلة فيما بعد أثبتت السلطة أنها أكثر العناصر استقرارًا. لكن

(*) πείθειν وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) βία وردت بالإغريقية في الأصل.

بفقدان السلطة غزا الشك العام في العصر الحديث الميدان السياسي وحده. والذي ربما كان حتى الآن ذا قيمة روحية للأقلية فقط أصبح موضع اهتمام الجميع على حدّ سواء. لكن الآن وبعد وقوع الحادث، أصبح فقدان التقاليد وفقدان الدين حدثين سياسيين من الطراز الأول.

لما قلت إنني لم أرد بحث «السلطة عمومًا» بل سأُقتصر على النوع الخاص الذي كان مسيطرًا في تاريخنا، أحببت أن أُلمّح إلى بعض الفروق التي قد نهملها حين نتكلم بصورة عامة عن أزمة أيامنا، والتي قد أوضحهما توضيحًا أسهل من طريق مفهومين متصلين هما مفهوم التقاليد ومفهوم الدين. وهكذا فإن فقدان التقاليد فقدان لا ريب فيه في العصر الحديث لا يترتّب عليه أبدًا فقدان الماضي، لأن التقاليد والماضي ليست شيئًا واحدًا، كما يحلو للمؤمنين بالتقاليد من جهة وللمؤمنين بالتّقدّم من جهة أخرى إقناعنا، ولذلك فليس من الأهمية في شيء أن الفريق الأول يأسف للحالة الراهنة وأن الفريق الثاني يزجى التهاني بها. ولقد فقدنا بفقدان التقاليد الخيط الذي كان يقودنا عبر مجالات الماضي الفسيحة إلى حيث الأمان، لكن هذا الخيط كان أيضًا السلسلة التي قيدت كل جيل من الأجيال المتعاقبة بظاهرة من الماضي مقررة سلفًا: ولربما يتفتح الماضي أمامنا الآن بنضارة غير منتظرة وينبئنا بأمور لم يكن لأحد من قبل أذن تسمعها، ولكن لا ينكر أحد أنه مدون تقاليد راسخة – وضياع الرسوخ هذا تمّ منذ عدة مئات من السنين – قد تعرض بعد الماضي كله للخيار. فنحن أمام خطر النسيان. وهذا النسيان – بالإضافة إلى ما يمكن فقدانه من المحتويات ذاتها – معناه أننا من الناحية الإنسانية نحرم أنفسنا من بعد واحد هو بعد العمق في الوجود البشري. فإن الذاكرة والعمق سيان، أو بالأحرى لا يستطيع الإنسان التوصل إلى العمق إلا بواسطة التذكر.

مثل ذلك يقال في فقدان الدين. فمنذ النقد المتطرف للدين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ظلّ التشكك في حقيقة الدين من سمات العصر الحديث، وهذا ينطبق على المؤمنين وغير المؤمنين على حدّ سواء. وقد دخل الشك إلى العقيدة منذ باسكال وتجلّى منذ كيركغور، وعلى المؤمن الحديث أن يحمي معتقداته من الشكوك باستمرار. ومهما تكن الأشياء الأخرى التي تستطيع أن تظل على قيد البقاء بعد بلوغها درجة اللامعقول - ولعل الفلسفة تستطيع ذلك - فإن الدين على وجه التأكيد لا يستطيع. إلا أن ضياع الاعتقاد ومبادئ الدين النظامي لا يعني بالضرورة ضياع الإيمان، أو حتى وجود أزمة إيمان، لأن الدين والإيمان أو العقيدة والإيمان، ليسا شيئًا واحدًا على الإطلاق، فالعقيدة وحدها، لا الإيمان، ذات صلة فطرية بالشك وهي معرضة له باستمرار. ولكن من ذا الذي ينكر أن الإيمان، بعد أن ظل قرونًا عديدة في حماية الدين ومعتقداته وتعاليمه، قد تعرض هو أيضًا للخطر الشديد من جرّاء أزمة الدين النظامي؟

ويتراءى لي أن تحفّظًا مماثلًا ضروري بالنسبة لفقدان السلطة في العصر الحديث. فلما كانت السلطة ترتكز على أساس من الماضي كحجر زاوية لا يتقلقل، فإنها قدّمت للعالم الاستمرار والبقاء اللذين يحتاج إليهما البشر لأنهم فانون، أكثر الكائنات المعروفة تزعزعًا وتفاهة. ففقدان السلطة يشبه فقدان أساس الدنيا. ولقد بدأ هذا الأساس منذ ذلك الحين يتحرك ويتبدل ويغيّر نفسه من شكل إلى آخر بسرعة متزايدة باطراد. كأنما نعيش ونعترك مع كون بروتي كل شيء فيه عرضة في كل وقت لأن ينقلب إلى أي شيء آخر. لكن فقدان البقاء والوثوق - وهما سياسيًا بمثابة فقدان السلطة - لا يعني، أو على الأقل لا يعني بالضرورة، فقدان قدرة الإنسان على بناء وحفظ ورعاية دنيا تبقى بعد أن نذهب وتظل مكانًا صالحًا لعيش الذين يأتون من بعدنا.

من الجلي أن هذه الخطرات والأوصاف ترتكز إلى اقتناعي بضرورة التميز. ولعل توكيد هذه القناعة بديهة لا مسوغ لها، لأنه على ما أعلم لم يقل أحد حتى الآن بأن التميز هراء. لكن في معظم المناقشات بين علماء السياسة والاجتماع اتفاقًا صامتًا على أنه يجوز لنا أن نتجاهل الفروق، وأن نفترض أن كل شيء يمكن أن يُسمّى بما نشاء من الأسماء وأن الفروق ذات معنى في نطاق ما لكل منا من حق «تحديد تعابيره». ولكن ألا يعني هذا الحق الغريب، الذي صرنا نمنحه حالما نعالج أمورًا ذات بال - كأنه حق التعبير عن الرأي - إن عبارات «كالطغيان» و«السلطة» و«التوتاليتارية» قد فقدت معناها المشترك، أو أننا لم نعد نعيش في دنيا مشتركة حيث للكلمات المشتركة بيننا معانٍ لا جدال فيها، بحيث إننا، خشية من أن نفرض على أنفسنا العيش حرفيًا في دنيا بلا معنى، نمنح بعضنا البعض حق اللجوء إلى عالم المعنى الذي يخص كلًا منا، ولا نطالب أكثر من أن يظل كل منا ملتزمًا بتعابيره الخاصة لا يبدلها. وإذا أيقنا والحالة هذه أننا ما زلنا يفهم بعضنا البعض الآخر، فلا نعني أننا مجتمعين نفهم عالمًا مشتركًا بيننا جميعًا، وإنما نعني أننا نفهم اتساق المناقشة والتفكير، أي اتساق عملية الجدل في شكليتها البحتة.

ومهما يكن من أمر، فقد أصبح افتراضنا الضمني بأن الفروق غير مهمة، أو بالأحرى أنه في المجال الاجتماعي السياسي التاريخي، أي في محيط الشؤون البشرية، ليس للأشياء تلك المميزات التي كان علم ما وراء الطبيعة التقليدي يُسمّيها «غيريُّتها»(*)، أصبح افتراضنا هذا سمة عديد من النظريات في العلوم الاجتماعية السياسية والتاريخية، وأرى أن نظريتين هما جديرتان بالاهتمام لأنهما تلمسان موضوع بحثنا لمسًا ذا دلالة خاصة.

(*) alteritas وردت باللاتينية في الأصل.

وتتعلق أولاهما بالأساليب التي اتبعها الكتّاب الليبراليون والمحافظون منذ القرن التاسع عشر عند بحثهم في مشكلات السلطة وضمنا في المشكلة المتصلة بها. مشكلة الحرية في ميدان السياسة. وعلى وجه الإجمال أصبح من خصائص نظريات المتحررين أن تبدأ بافتراض «أن اطراد التقدّم.... نحو الحرية المنظمة والمضمونة أصبح صفة مميزة للتاريخ الحديث»[1]، وأن تعتبر كل انحراف عن هذا السبيل عملية رجعية تردي إلى الجهة المعاكسة. إن هذا ينسيهم الفروق من حيث المبادئ بين تقييد الحرية في أنظمة الحكم التسلطية وإلغاء الحرية في حكومات الطغيان والدكتاتورية، واستبعاد التلقائية ذاتها، أي استبعاد أعم وأبسط مظاهر الحرية الإنسانية. الذي تسعى إليه حكومات الحزب الواحد دون سواها من طريق أساليبها المختلفة في التوجيه. والكاتب الليبرالي في اهتمامه بالتاريخ وتقدم الحرية، لا بأنواع الحكم، لا يرى هنا سوى فوارق في الدرجة وينسى أن الحكومة التسلطية الملتزمة بتقييد الحرية ترتبط بالحرية التي تقيدها ضمن مدى معين تفقد بعده كيانها ذاته إذا ألغت الحرية إلغاءً تامًا، أي تصبح طغيانًا. وهذا يصدق في التمييز بين السلطة الشرعية وغير الشرعية التي ترتكز عليها كل الحكومات التسلطية. فالكاتب الليبرالي عرضة لأن لا يعيرها أي اهتمام، لاقتناعه بأن كل سلطة مفسدة، أن استمرار التقدّم يتطلب استمرار فقدان القوة مهما يكن أصلها.

وراء المطابقة الليبرالية بين الحكم التوتاليتاري والحكم التسلطي، وما يرافق ذلك من ميل لتصوّر وجود اتجاهات «توتاليتارية» في كل تقييد للحرية في ظلّ النظام التسلطي، يكمن التباس أقدم عهدًا بين السلطة والطغيان. والسلطة الشرعية والعنف. فالفرق بين الطغيان والحكم التسلطي هو دومًا

(1) هذه العبارة للورد اكتن في محاضرته Inaugural Lecture on the Study of History التي أعيد طبعها في **Essays on Freedom snd Power** نيويورك 1955 الصفحة 35.

أن الطاغية يحكم كما يشاء ويهوى، في حين تلتزم حتى أعنف حكومات التسلط بالقوانين. فتقاس أعمالها إما بقانون لم يشترعه الإنسان، كما هي الحال في قانون الطبيعة، وإما بالوصايا الإلهية أو المثل الأفلاطونية، أو على الأقل بقانون لم يضعه الذين توجد مقاليد الحكم بأيديهم. إن مصدر السلطة في الحكم التسلطي دائمًا قوة خارجية أسمى من سلطته، ومن هذا المصدر، من هذه القوة الخارجية التي تطغى على ميدان السياسة، تستمد السلطات «سلطتها» أي شرعيتها، وبالقياس إليها تضبط قوتها.

يتحمّس دعاة السلطة المحدثون للإشارة إلى هذا الفرق بين الطغيان والسلطة، مع أنهم حتى في الفترات القصيرة التي يكون الرأي العام فيها مواتيًا لمذهب المحافظة المحدثة، يدركون حق الإدراك أن قضيتهم قضية خاسرة تقريبًا. وحيث يجد الكاتب الليبرالي تقدّمًا مضمونًا نحو الحرية تعترضه مؤقتًا بعض قوى الماضي الشريرة، يرى الكاتب المحافظ عملية هلاك بدأت بتضعضع السلطة فأصبحت الحرية بعد فقدان القيود المانعة التي حمت حدودها، ضعيفة وغير حصينة وأمام هلاك محقق. ليس من الإنصاف أن نقول إن الفكر السياسي الليبرالي وحده مهتم بالحرية، فلا يكاد يوجد مذهب من مذاهب الفكر السياسي في تاريخنا إلا ويتمركز حول فكرة الحرية. على الرغم من تباين مفهوم الحرية لدى الكتّاب المختلفين وفي الظروف السياسية المختلفة، والشذوذ الوحيد المهم عن هذه القاعدة في نظري هو فلسفة توماس هوبز السياسية، وكان هوبز أبعد الناس عن مذهب المحافظين.

وتتّضح هذه الفروق في تكوين أنواع الحكم حالما نترك النظريات الشاملة وراء ظهورنا ونركز انتباهنا على جهاز الحكم أي على الأشكال الفنية للإدارة، وتنظيم الهيئة السياسية. ويجوز لنا على سبيل الاختصار أن نلخص الفروق التقنية، البنائية بين الحكم التسلطي

وحكم الطغيان والتوتاليتارية في صورة ثلاثة نماذج تمثلها. وأقترح شكل الهرم كصورة للحكم التسلطي. وهذا الشكل المعروف شائع في الفكر السياسي التقليدي. والهرم حقًا صورة ملائمة جدًا لبنيان حكومي يكون مصدر سلطته خارجًا عنه ويقع مقر قوته في القمة. ومنها ترشح السلطة والقوة نزولًا إلى القاعدة بحيث يكون لكل طبقة من الطبقات المتتالية شيء من السلطة لكنه دون ما للطبقة التي فوقها، وحيث ينتج من عملية الترشيح الدقيقة هذه أن جميع الطبقات من القمة حتى القاعدة تكون متماسكة مع سائر الهرم وتكون متصلة بعضها ببعض كالأشعة المجتمعة ذات البؤرة المشتركة التي هي قمة الهرم، ومع السلطة المسيطرة من فوق. نعم إن هذه الصورة لا تنطبق إلا على النوع المسيحي من الحكم التسلّطي كما تطور بواسطة النفوذ الدائم للكنيسة وتحت تأثيره خلال القرون الوسطى. حين كانت البؤرة الموجودة فوق الهرم الدنيوي وخارجه السند الضروري للطراز المسيحي من المساواة، رغمًا عن النظام الطبقي الصرف للحياة على الأرض. أما المفهوم الروماني للسلطة السياسية، حيث يوجد مصدر السلطة في الماضي دون غيره، في تأسيس روما وفي عظمة الأجداد، فلن يؤدي إلى أنظمة يتطلب شكلها صورة مختلفة، وسنفصل ذلك فيما بعد. وعلى كل فإن نوع الحكم التسلطي بتكوينه الطبقي هو أقل أنواع الحكم مساواة، لأن التمييز وعدم المساواة هي مبادؤه التي تندمج فيه وتتخلّل جميع جوانبه.

تتفق كل النظريات السياسية المتعلقة بالطغيان على أنه ينتمي إلى أنواع الحكم القائمة على المساواة بالمعنى الدقيق، فالطاغية هو الحاكم الذي يحكم كواحد ضد الجميع، و«الجميع» الذين يضطهدهم متساوون، أي إنهم جميعًا بلا قوة، وإذا تمسّكنا بصورة الهرم، فكأننا بالطبقات الواقعة

بين القمة والقاعدة قد أتلفت جميعها، بحيث تبقى القمة معلقة؛ لا يدعمها سوى الخراب التي أصبحت مضرب المثل، فوق كتلة من الأفراد المعزولين عزلًا محكمًا والمنحلّين والمتساوين تمام المساواة. ولقد كانت النظرية السياسية الكلاسيكية تعتبر الطاغية خارجًا عن نطاق الجنس البشري وتطلق عليه اسم «الذئب» في صورة إنسان (أفلاطون) بسبب المركز الذي وضع نفسه فيه، كواحد ضد الجميع، وتميز به حكمه. حكم الفرد. الذي سماه أفلاطون مع ذلك ومن دون تمييز(*) أو الطغيان. من مختلف أنواع الحكم الملكي(**).

لكن على الرغم من أن الليبرالية والمحافظة تخذلنا حالما نجرب تطبيق نظرياتهما على أشكال وأنظمة سياسية موجودة واقعيًا، فمن الصعب أن نشك في أن ما يناديان به ينطوي على الكثير من الصحة.

فقد رأينا أن الليبرالية ترتب عملية تقلص الحرية، والمحافظة ترتب عملية تقلص السلطة، وكلتاهما تدعوان النتيجة الختامية المنتظرة حكمًا توتاليتاريًا وتريان اتجاهات توتاليتارية حيثما وجدت أحدى العمليتين، ولا ريب أن كلتيهما تستطيعان إبراز وثائق ممتازة تثبت استنتاجاتهما. ولكن من ينكر أن تلاشي جميع السلطات التي كانت قائمة بموجب التقاليد تقريبًا من أبرز مميزات العالم الحديث؟ ويبدو أن ليس على المرء إلا أن يصوّب بصره إلى هذه الظاهرة حتى يبرز نظرية تقدم، أو نظرية هلاك، حسب ذوقه الخاص، أو كما تنصّ العبارة الدارجة، حسب «ميزان القيم» عنده، ولو نظرنا بعين الإنصاف إلى الأقوال المتناقضة لكل من المحافظين والليبراليين لسهل علينا أن نرى أن الحقيقة موزعة بين الطرفين بالتساوي، وأننا في الواقع أمام تقلّص كلتا الحرية والسلطة في آنٍ واحد في العصر الحديث. بل يجوز لنا

(*) μον-αρχία وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) βασιλεία وردت بالإغريقية في الأصل.

أن نقول بالنسبة لهاتين العمليتين: إن التأرجح المتكرر في الرأي العام (وقد تأرجح خلال أكثر من مائة وخمسين عامًا الأخيرة على فترات منتظمة من تطرف إلى تطرف، من نظرة ليبرالية إلى نظرة محافظة ثم مرة أخرى إلى نظرة أكثر تحررًا، محاولًا تدعيم السلطة مرة وتدعيم الحرية مرة أخرى) قد أدّى إلى زيادة إضعافهما فقط، وخلق التباسًا في المبادئ وغشّى الخطوط المميزة بين السلطة والحرية، وفي النهاية أفسد المعنى السياسي لكلتيهما.

ولدت الليبرالية والمحافظة في هذا الجو من التذبذب العنيف في الرأي العام، وهما مترابطتان، لأن كلًا منهما تفقد كيانها ذاته إذا غابت غريمتها في ميدان النظرية والعقائدية، وكذلك لأن كلتيهما تسعيان وراء الإعادة، إعادة الحرية أو السلطة، أو العلاقة بينها، إلى وضعها التقليدي. وبهذا المعنى تعتبران وجهي قطعة نقود واحدة، مثلما أن عقائدهما المتمثلة في التقدم أو الهلاك، تقابلان الاتجاهين الممكنين لعملية التاريخ ذاتها، وإذا افترضنا كما يفترض الطرفان أنه يوجد شيء اسمه عملية تاريخية ذات اتجاه يمكن تحديده ونهاية يمكن التنبؤ بها. فإنها حتما ستنتهي بنا إما إلى الجنة وإما إلى الجحيم.

وفضلًا عن ذلك فإن من طبيعة الصورة التي نتخيلها عادة عن التاريخ، صورة عملية أو مجرى أو تطوّر أنه يمكن أن يتغيّر كل شيء ضمن التاريخ إلى أي شيء آخر، وأن الفروق تصبح بلا معنى لأنها تصبح حال ظهورها من طراز قديم كما لو طغى عليها مجرى التاريخ. من هذه الزاوية تبدو الليبرالية والمحافظة بمثابة فلسفتين سياسيتين تقابلان فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر، وهذه كانت أعم منهما وأشمل، وهما في شكلهما ومضمونهما، التعبير السياسي عن وعي التاريخ في الطور الأخير من العصر الحديث، وإن عجزها عن التفريق بين التقدّم والهلاك، الذي يبرره نظريًا مفهوما التاريخ والعملية، يشير إلى عصر بدأت فيه بعض المفاهيم، التي كانت واضحة في تميزها عما سواها في نظر كل القرون السابقة، تفقد

وضوحها وصلاحيتها لأنها فقدت معناها في الواقع العام السياسي، من دون أن تفقد كل أهميتها.

النظرية الثانية والأحدث. التي تتحدّى ضمنًا أهمية التميز هي مذهب جعل جميع المفاهيم والأفكار وظيفية إطلاقًا تقريبًا، ولا سيّما ما تعلق منها بالعلوم الاجتماعية، ويختلف مذهبا الليبراليين والمحافظين هنا وفي المثل المذكور سابقًا، لا في المنهج ولا في وجهة النظر، ولا في طريقة المعالجة، بل في التوكيد والتقويم فقط.

وبالمقارنة مع هذه النظريات فإن الفروق بين أنظمة الطغيان والتسلط كما اقترحتها غير تاريخية، إذا فهمنا التاريخ لا على أنه المكان التاريخي الذي ظهرت فيه أنواع من الحكومات يمكن أن نميّز كلًا منهما كوجود، بل على أنه العملية التاريخية التي يمكن لكل شيء فيها أن يتغير دائمًا إلى شيء آخر، والفرق أيضًا مناواة الوظيفية من حيث إن مضمون الظاهرة هو الذي يحدّد طبيعة الهيئة السياسية ووظيفتها في المجتمع. ولا يصح العكس، ومن الناحية السياسية فإنها تميل إلى افتراض أن السلطة قد تلاشت في العالم الحديث إلى درجة الانعدام التام تقريبًا، وأن ذلك حدث في الأنظمة التي يطلق عليها اسم التسلط مثلما حدث أيضًا في العالم الحر. وأن الحرية - أي حرية انتقال البشر - مهددة في كل مكان، حتى في المجتمعات الحرة.

وإنني أطرح الأسئلة التالية تحت ضوء الوضع الحالي: ما هي الخبرات السياسية التي كانت تطابق مفهوم السلطة والتي نجمت السلطة عنها؟ ما هي طبيعة العالم السياسي العام الذي أنشأته السلطة؟ هل صحيح أن قول أفلاطون وأرسطو بأن كل مجتمع أحسن تنظيمه يتكوّن من الذين يحكمون والذين يحكمون كان دائمًا ينطبق على الواقع قبل العصر الحديث؟ أو بعبارة أخرى، ما نوع العالم الذي انتهى بعد أن قام العصر الحديث، لا

يتحدّى أنواع من السلطة في مجالات مختلفة في الحياة فقط؛ بل يجعل كل مفهوم السلطة يفقد صحته فقدانًا تامًا؟

ثانيًا

لم تكن السلطة باعتبارها العامل الأوحد وإن لم يكن الحاسم في المجتمعات البشرية دائمًا موجودة. على الرغم من تاريخها الطويل، كما أن أنواع الخبرة التي يبنى عليها هذا المفهوم لا توجد بالضرورة في كل الأنظمة السياسية. فالكلمة والمفهوم من أصل روماني، ولا يظهر في اللغة اليونانية ولا في مختلف أنواع الخبرة السياسية في التاريخ اليوناني، أي دليل على معرفة السلطة ونوع الحكم الذي تنطوي عليه[1]. وأوضح تعبير عن هذا نجده في فلسفة أفلاطون وأرسطو اللذين حاولا بأسلوبين مختلفين تمامًا ولكن بناء على خبرات بسياسة واحدة أن يدخلا في الحياة العامة في المدينة اليونانية شيئًا يقارب السلطة.

كان ثمة نوعان من الحكم يمكنهما الاستعانة بهما وقد اقتبسا منهما فلسفتهما السياسية، عرفا أحدهما في الميدان السياسي العام، والآخر من المجال الخاص في حياة البيت والأسرة عند الإغريق. كانت المدينة تعتبر الحكم المطلق طغيانًا وكانت أهم خصائص الطاغية أنه يحكم بالعنف البحت، وأنه يضطر إلى حماية نفسه من الشعب بحرسه الخاص، ويصرّ

(1) لقد لاحظ هذا المؤرّخ اليوناني Dio Cassius إذ وجد عند كتابته لتاريخ روما أن من المستحيل ترجمة كلمة Auctoritas فقال ἑλληνίσαι αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατον ἔστι (مقتبس من Theodor Mommsen: Romisches Staatsrecht الطبعة الثالثة 1888 المجلد الثالث الصفحة 952 الرقم 4) وبالإضافة إلى ذلك، يكفي أن نقارن مجلس الشيوخ الروماني، وهو مؤسسة التسلط على وجه التعيين في عهد الجمهورية، بالمجلس الليلي في (النواميس) لأفلاطون، المكون من عشرة من الحماة هم أكبر هؤلاء سنًا، من أجل مراقبة الدولة باستمرار، ويشبه مجلس الشيوخ الروماني شبهًا سطحيًا، يكفي أن نقارن هذين المجلسين لنرى أنه من المستحيل إيجاد بديل من الإلزام والإقناع ضمن إطار الخبرة الإغريقية.

على أن ينصرف الشعب إلى شؤونه الخاصة، وأن يترك له رعاية المصلحة العامة. واعتبر الرأي العام الإغريقي الخصلة الأخيرة دليلًا على أن الطاغية قد أفسد المصلحة العامة للمدينة وقضى عليها؛ «المدينة التي يملكها رجل واحد ليست مدينة»[1] وبذلك جرّد أهل المدينة من الملكة السياسية التي اعتبرها روح الحرية، ولعلهما وجدا في الحرب نوعًا آخر من الخبرة السياسية في ضرورة الأمر والطاعة، حيث يستلزم الخطر وضرورة اتخاذ القرارات السريعة وتنفيذها إقامة السلطة. غير أن كلا هذين النموذجين لم يفِ بالغرض، وبقي الطاغية في عرف أفلاطون وأرسطو «الذئب في شكل الإنسان»، وأما القائد الحربي فكان رهن طارئ مؤقت فلم يصلح نموذجًا لنظام دائم.

وبما أن أفلاطون وأرسطو لم تكن لديهما خبرة سياسية صحيحة يبنيان عليهما دعوتهما للحكم التسلطي فقد اعتمدا في أسلوبين مختلفين اختلافًا بعيدًا على أمثلة من العلاقات الإنسانية مقتبسة من حياة البيت والأسرة عند الإغريق، حيث كان رب الأسرة «الحاكم المطلق» يحكم أفراد أسرته وعبيد بيته بلا منازع. وكان «الحاكم المطلق» يتمتع بطبيعة مركزه بسلطة الإكراه، بخلاف الملك[*] فقد كان هذا زعيم أرباب البيوت، وبذلك كان الأول بين أناس من منزلة واحدة[**]. لكن هذه الصفة ذاتها هي التي جعلت الحاكم المطلق غير لائق للأغراض السياسية، فإن حقه في الإكراه لم يتلاءم مع حرية الآخرين ولا مع حريته. فحيثما حكم كانت العلاقة واحدة، علاقة السيد بالعبيد. ولم يكن السيد في الرأي الإغريقي

(1) πόλις γάρ οὐκ ἔσθ᾽ ἥτις ἀνδρὸς ἔσθ᾽ ἑνός من مسرحية **Antigone** 737 لسوفوكليس.

(*) βασιλεύς وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) primus inter pares وردت باللاتينية في الأصل.

الشائع (الذي كان لحسن حظه غير شاعر بالمجادلات الهيجيلية) حرًا حين كان بين عبيده. وكانت حريته في مقدرته على أن يهجر مجال البيت كليًا، وأن يضطرب بين أنداده الأحرار، ولذلك لم يكن بالإمكان تسمية الحاكم المطلق أو الطاغية رجلًا حرًا، لأن أحدهما كان يعاشر العبيد، والآخر يعاشر الرعية.

إن السلطة تنطوي على طاعة يحتفظ معها الناس بحريتهم، ولقد كان أفلاطون يمنّي نفسه بأنه قد وجد مثل هذه الطاعة لما منح القوانين أيام شيخوخته الصفة التي تجعلها حاكمًا يحكم المصالح العامة جميعها منازع، وكان في وسع الناس أن يتوهموا على الأقل أنهم أحرار، لأنهم لم يعتمدوا على أناس غيرهم. لكن حكم هذه القوانين فسر على أنه من نسق الحكم المطلق لا التسلّط. وأصدق شاهد على ذلك هو أن أفلاطون اضطر إلى التحدث بعبارات الشؤون المنزلية الخاصة لا بالعبارات السياسية، وإلى القول (القانون هو الحاكم المطلق بين الحكام، والحكام عبيد القانون)(*) ولعله بذلك يعارض قول بندار (القانون ملك على كل شيء)(**). ولقد ظلّ الحكم المطلق الذي نشأ في الحياة المنزلية وما يصحبه من القضاء على الميدان السياسي كما عرفه القدماء عند أفلاطون يوتوبيا. ولكن الممتع أن نجد أنه حينما أصبح القضاء على الميدان السياسي القديم أمرًا واقعًا خلال القرون الأخيرة من حياة الإمبراطورية الرومانية، بدأ التغيّر بإطلاق اسم (السيد أو الرب)(***) على الحاكم، وهذا معناه

(*) νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων وردت بالإغريقية في الأصل. النواميس 715.

(**) νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱδὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου وردت بالإغريقية في الأصل.

Theodor Mommsen: **Römische Geschichle** الكتاب الأول، الفصل 5.

(***) dominus وردت باللاتينية في الأصل.

عند الرومان (الذين نظّموا الأسرة كما تنظم الملكة)(*) كمعنى عبارة «الحاكم المطلق» عند الإغريق. وكان كاليغولا أول إمبراطور روماني وافق على أن يُسمّى(**)، أي على أن يطلق عليه اسم «رفضه أوغسطس وطيبريوس كأنه لعنة أو أذى»[1]، لأنه كان ينطوي على حكم مطلق غير معروف في ميدان السياسة، وإن يكن جد مألوف في ميدان الحياة المنزلية الخاصة.

لقد سيطرت فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو على كل الفكر السياسي اللاحق، حتى حينما اقتبست مفاهيمها في خبرات سياسية مختلفة اختلافًا كبيرًا عن خبرتهما، كخبرات الرومان. وإذا أردنا أن نتفهم خبرات السياسية الواقعية الكامنة وراء مفهوم السلطة - وهو من الناحية الإيجابية روماني صرف - وأن نتفهم إلى ذلك السلطة كما فهمها الرومان أنفسهم نظريًا فجعلوها جزءًا من التقاليد السياسية في الغرب. كان لزامًا علينا أن نوجّه اهتمامنا لفترة وجيزة إلى تلك النواحي من الفلسفة السياسية الإغريقية التي كان لها أثر حاسم في تكوين مفهوم السلطة.

لم يقارب التفكير اليوناني مفهوم السلطة في أي مكان مثلما قاربه في «جمهورية» أفلاطون، حيث جابه الكاتب واقع المدينة بشيء يوتوبي هو حكم العقل في شخص الملك الفيلسوف. وكان الدافع لجعل العقل حاكمًا في ميدان السياسة سياسيًا بحتًا. مع أن النتائج المترتّبة على انتظار تطوّر العقل

(*) despost وردت باللاتينية في الأصل.

(**) Jaulic وردت باللاتينية في الأصل.

(1) H. Wallon. **Histoire de L'Esclavage dans L'Antiquité** باريس 1847 لفقدان الحرية الرومانية بالتدريج في عهد الإمبراطورية بسبب ازدياد سلطة البلاط الإمبراطوري باستمرار. ولما كان البلاط الإمبراطوري، لا الإمبراطور نفسه، هو الذي زادت قوته، فإن «الحكم المطلق» الذي كان قبل ذلك دائمًا من مميزات الحياة المنزلية الخاصة وحياة الأسرة قد بدأ يطغى على الحياة العامة.

إلى أداة للإكراه ربما كانت حاسمة بالنسبة لتقاليد الفلسفة الغربية مثلما كانت حاسمة بالنسبة لتقاليد السياسة الغربية. ويبدو أن أرسطو قد أدرك الشبه الرهيب بين الملك الفيلسوف في كتابة أفلاطون وبين الطاغية عند الإغريق، كما أدرك إمكانية الضرر الذي سيلحقه حكمه بالميدان السياسي[1]. ولكن لم ينتبه أحد سوى «كانط» على ما أعلم إلى أن هذا الجمع بين العقل والحكم إنطوى على خطر على الفلسفة أيضًا، وكان ذلك في ردّه على أفلاطون. «ليس من المنتظر أن يتفلسف الملوك أو أن يصبح الفلاسفة ملوكًا، كما أنه ليس من

(1) جاء في قطعة غير كاملة من المحاورة المفقودة (عن الملكية): «لم يكن فقط غير ضروري للملك أن يصبح فيلسوفًا، بل إن تحوله إلى فيلسوف يعتبر عقبة في سبيل عمله كملك، ولكن من الضروري للملك الصالح أن يستمع إلى كلام الفيلسوف الحقيقي وأن يرضى بنصحه. راجع **Kurt von Fritz The Constitution of Athens and Related Texts** الصادر عام 1950، وفي المفهومات الأرسطوطالية فإن الملك الفيلسوف الذي كتب عنه أفلاطون والطاغية عند الإغريق كليهما يحكمان في سبيل مصلحتهما الخاصة، وكان هذا في عرف أرسطو (لا عرف أفلاطون) ميزة بارزة من مزايا الطاغية. ولم يدرك أفلاطون وجه الشبه لأنه كان يعتقد بالرأي السائد في زمانه وهو أن أهم مميزات الطاغية أنه يحرم المواطن من الوصول إلى الميدان العام، إلى «سوق» يظهر فيها أمام الآخرين فيراهم ويرونه ويسمعهم ويسمعونه، وأنه يمنع ἀγορεύειν ويفرض على المواطنين الانعزال في بيوتهم πολιτεύεσθαι ويطلب أن ينفرد في تسلم زمام الشؤون العامة. وما كان هذا الطاغية ليتجرد من طغيانه لو أنه استعمل سلطته في خدمة مصالح الناس دون سواها، ولقد كان من بين الطغاة من استعمل سلطته لهذا الغرض. وكان الإغريق يعتبرون نفي المرء إلى عزلة الحياة المنزلية بمثابة حرمان له من القدرات المميزة للحياة الإنسانية. وبعبارة أخرى فإن الخصائص التي توضح لنا صفة الطغيان في جمهورية أفلاطون، أي نبذ العزلة نبذا يكاد يكون تامًا، ووجود المؤسسات والمنظمات السياسية في كل مكان، وهي نفسها قد منعت أفلاطون من إدراك خصالها الطغيانية، ولو ألصق تهمة الطغيان بدستور لا يحصر المواطن في حياته المنزلية، بل هو إلى ذلك لا يترك له شيئًا مهمًا يكن زهيدًا من العزلة لبدت له هذه التهمة تناقضًا في القول. وبالإضافة إلى ذلك فإن أفلاطون بتسميته حكم القانون «حكمًا مطلقًا» يؤكد أن هذا الحكم غير طغياني. فقد كان من المفروض في الطاغية أنه يحكم أناسًا عرفوا حرية المدينة، وأن هؤلاء بعد أن يحرموا من الحرية قد يثورون. أما الحاكم المطلق فالمفروض فيه أن يحكم أناسًا لم يعرفوا الحرية قط، وهم بطبيعتهم عاجزون عن نيلها. فكأنما أفلاطون قد قال: «أيها الحكام المطلقون الجدد. إن قوانيني لن تجردكم من أي شيء كنتم تتمتعون به في الماضي بحق، فهي ملائمة لطبيعة الشؤون البشرية ذاتها، ولا يحق لكم أن تثوروا على أحكامها، مثلما أنه لا يحق للعبد أن يثور على سيده».

المنسحب، لأن حيازة السلطة لا بدّ أن تفسد الحكم العقلي الحر»[1]. هذا مع العلم بأن هذا الرد نفسه لا ينفذ إلى جذور المشكلة.

والسبب أن أفلاطون أراد للفلاسفة أن يصبحوا حكّام المدينة يعود إلى النزاع بين الفيلسوف والمدينة، أو إلى نظرة المدينة العدائية إلى الفلسفة، ولربما ظلّ هذا العداء في حالة سبات مدة من الزمن قبل أن يسفر عن تهديده المباشر للفيلسوف في محاكمة سقراط وموته. فمن الناحية السياسية تكشف فلسفة أفلاطون عن ثورة الفيلسوف على المدينة. إذ إن الفيلسوف يعلن عن حقه في الحكم، ولكن ذلك ليس من أجل المدينة والسياسة (مع العلم بأننا لا نستطيع أن ننكر وجود الحافز الوطني عند أفلاطون وهو ما يميز فلسفته عن فلسفة أتباعه في الزمن القديم) بقدر ما هو من أجل الفلسفة وسلامة الفيلسوف.

بعد موت سقراط بدأ أفلاطون ينبذ الإقناع باعتباره وسيلة غير كافية لإرشاد البشر ويفتّش عن شيء قد يُلزمهم من دون اللجوء إلى وسائل العنف الخارجية. ولا ريب أنه اكتشف في أوائل بحثه أن الحقيقة، أي الحقائق التي نعدها واضحة بذاتها، تخضع العقل، وإن هذا الإلزام، مع أنه فعال من دون حاجة إلى العنف، أقوى من الإقناع والحجة. ولكن عيب الإلزام عن طريق العقل هو أنه لا يمس سوى الخاصة، فتبقى مشكلة الاهتداء إلى طريقة لإخضاع الكافة، أي الناس الذي يؤلفون بعددهم الكبير المجتمع السياسي (الأمة) للحقيقة ذاتها. لا بدّ هنا من إيجاد وسائل أخرى للقسر، ولكن يجب تجنب القسر من طريق العنف إذا أريد الحفاظ على الحياة السياسية كما فهمها الإغريق[2]. هذه هي المعضلة الأساسية في فلسفة أفلاطون

(1) «Eternal Peace، **The Philosophy of Kant**» حررها وترجمها C. J. Fiedrich طبعة Modern Library Edition 1949 الصفحة 456.

(2) Von Fritz في المرجع المشار إليه سابقًا يؤكد، وهو محقٌّ في ذلك، أن أفلاطون كان يغض

السياسية، وما زالت معضلة كل المحاولات لإقرار طغيان العقل. أما في «**الجمهورية**» فقد حُلّت المشكلة بالأسطورة الختامية عن الثواب والعقاب في الآخرة. ومن الجلي أن أفلاطون نفسه لم يصدق هذه الأسطورة ولم يرد للفلاسفة أن يصدقوها. وما تعنيه القصة الرمزية عن الكهف في وسط كتاب **الجمهورية** الخاصة أو للفيلسوف تعنيه أسطورة جهنم في نهاية الكتاب للكافة. الذين لا يقدرون على فهم الحقيقة الفلسفية، ويبحث أفلاطون في كتابه **النواميس** في المشكلة ذاتها ولكن في اتجاه معاكس ففيها يرتئي بديلًا من الإقناع ألا وهو مقدمة للقوانين تفسر لأهل المدينة هدفها وغاياتها.

استرشد أفلاطون في بحثه عن مبدأ مشروع للإلزام في بادئ الأمر بنماذج عديدة من العلاقات الموجودة كالعلاقة بين الراعي وغنمه، أو بين السفينة والمسافرين، أو بين الطبيب والمريض، أو بين السيد والعبد، وفي جميع هذه الأمثلة إما أن تنجم الثقة عن معرفة الخبير، فلا يلزم العنف ولا الإكراه لتحقيق الطاعة، وإما أن الحاكم والمحكوم ينتميان إلى نوعين من الكائنات مختلفين كل الاختلاف. أحدهما يخضع للآخر خضوعًا مسلّمًا به كما هي الحال في الراعي وقطيعه أو السيد وعبيده. كل هذه الأمثلة مستقاة مما اعتبره الإغريق مجال الحياة الخاصة. و هي تزد تكرار في جميع المحاورات السياسية العظيمة «**الجمهورية**» و«**السياسي**» و«**النواميس**». ولكن على الرّغم من هذا فإنّ العلاقة بين السيّد والعبد لها أهميّة خاصّة. فالسيد حسبما جاء في المناقشة الواردة في «**السياسي**» يعرف ما ينبغي عمله ويصدر أوامره، بينما ينفذها العبد ويطيع. وبذلك تصبح معرفة ما ينبغي عمله والقيام بالعمل وظيفتين منفصلتين تستبعد إحداهما الأخرى. وهما في «**الجمهورية**» خصائص طبقتين مختلفتين من الناس. أما صلاحية هذه الأمثلة فمنشؤها في

العنف. «وهذا يتضح أيضًا بأنه كلما حاول أن يعدل المؤسسات السياسية بما يتلاءم ومثله السياسية كان يوجه كلامه إلى من هم ممسكون بزمام السلطة».

التفاوت الطبيعي بين الحاكم والمحكوم، وهو ظاهر بيّن في مثال الراعي. مما دفع أفلاطون نفسه إلى أن يقرر بتهكّم أنه لا يمكن لإنسان أن يقوم عند الناس مقام الراعي عند الغنم، وإنما يقوم بذلك إله. ومع أنه من الجلي أن أفلاطون لم يكن راضيًا عن هذه النماذج إلا أنه من أجل إقرار «سلطة» الفيلسوف على المدينة استعان بها المرة تلو المرة، لأنه لا يمكن إلا في هذه الحالات من التفاوت الفاضح تطبيق الحكم من دون اغتصاب السيطرة وحيازة وسائل العنف. إنه كان يفتش عن علاقة يكون عنصر الإكراه فيها موجودًا في العلاقة نفسها ويسبق إصدار الأوامر، فالمريض أصبح تحت سلطة الطبيب حين أصابه المرض، وخضع العبد لأمر سيده بعد أن أصبح عبدًا.

ومن المفهوم أن نتذكر هذه الأمثل لكي نعرف ما هو القسر الذي كان أفلاطون ينتظر أن يمارسه العقل لدى الملك الفيلسوف. فقوة الإجبار هنا ليست في الشخص ذاته، ولا في التفاوت ذاته، بل في المُثل التي يدركها الفيلسوف. ويمن استعمال هذه المثل كمقاييس لتصرفات الإنسان لأنها تسمو فوق مجال الشؤون الإنسانية كما يسمو المقياس فوق جميع الأشياء التي تقاس به. أي يكون خارجها وأعلى منها. ففي قصة الكهف الرمزية في «**الجمهورية**» تمتد سماء المثل فوق كهف الوجود الإنساني، ولذلك يمكن أن تكون مقياسًا له. لكن الفيلسوف الذي يخرج من الكهف إلى أديم المثل الصافي لا يخرج في الأصل لكي يحصل على تلك المقاييس وتعلّم «فن القياس»[1]، بل ليتأمل الماهية الحقيقية للوجود[*]، لذلك فعنصر المثل العليا

(1) إن قول Werner Jaeger في **Paideia** نيويورك 1943 المجلد الثاني الصفحة 416 ملاحظة «بأن فكرة وجود معيار أعلى للفن وكون الفيلسوف بالقيم (Phronesis) مقدرته على القياس، تتخلل جميع كتابات أفلاطون حتى النهاية» إن هذا القول يصح في فلسفة أفلاطون السياسية فقط. وإن كلمة φρόνησις [وردت بالإغريقية في الأصل.] ذاتها تشير في كتابات أفلاطون وأرسطو إلى بصيرة الرجل السياسي أكثر مما تشير إلى «حكمة» الفيلسوف.

(*) βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστον وردت بالإغريقية في الأصل.

الذي هو في أساسه مبني على السلطة، أي الخصلة التي تمكن المثل من الحكم والإخضاع ليست شيئًا مسلّمًا به. فلا تصبح المثل مقاييس إلا بعد أن يغادر الفيلسوف أديم المثل المشرق ويعود إلى كهف الوجود الإنساني المظلم، وفي هذا الجزء من القصة يعرض أفلاطون لأعمق سبب في النزاع بين الفيلسوف والمدينة(1)، فيحدثنا عن فقدان الفيلسوف لحاسة الاتجاه في الشؤون الإنسانية، وعن العمى الذي يصيب عينيه وعن مصيبته في عجزه عن التعبير عما رآه، وما ينتج من ذلك من خطر على حياته. وفي هذا المأزق يستعين الفيلسوف بما رآه، بالمثل، كمعايير ومقاييس، وأخيرًا حين يحسّ بالخطر يهدد حياته، يستعملها كأدوات للتسلط.

والذي يعين أفلاطون على تحويل المثل إلى مقاييس هو التماثل المستمد من الحياة العملية، إذ إن كل الفنون والحرف تسترشد «بالمثل»، أي «بأشكال» الأشياء كما تتصورها بصيرة الصانع، ومن ثم تنقلها إلى الواقع بالمحاكاة(2). هذا التشابه يمكّنه من فهم الخصائص السامية للمثل كفهمه للوجود السامي للنموذج الموجود خارج عملية الصنع التي يرشدها النموذج. وبذلك يمكنه أن يصير مقياسًا لنجاحها أو إخفاقها. وتصبح المثل المقاييس الثابتة «المطلقة» للسلوك والتقدير السياسيين والخلقيين مثلما أن «مثال» السرير إجمالًا هو مقياس صنع كل الأسرة المصنوعة وتقدير صلاحيتها. إذ ليس من كبير فرق بين استعمال المثل كنماذج واستعمالها استعمالًا فيه بعض الفجاجة كمقاييس فعلية السلوك، حتى إن أرسطو في محاورته الأولى التي كتبها تحت تأثير أفلاطون المباشر يقابل بين «أكمل قانون» أي القانون الذي هو أقرب

(1) جمهورية أفلاطون، الكتاب السابع 516 - 517.

(2) راجع Timaeus محاورة «طيماوس» 31 خاصة، حيث تصنع القوة السماوية الخلاقة هذا الكون وفقًا لنموذج أو παράδειγμα وراجع الجمهورية، الصفحة 596 وما بعدها.

ما يكون إلى المثال، وبين «الفادن والمسطرة والبوصلة.... الممتازة بين جميع الأدوات»[1].

وفي هذا السياق وحدة تتصل المثل بأنواع متعددة من الأشياء المحسوسة مثلما يتصل المقياس الواحد بأنواع متعددة من الأشياء الممكن قياسها، أو مثلما تتصل قاعدة العقل أو المنطق بأنواع متعددة من الأحداث المحسوسة التي يمكن إدراجها تحتها. ولقد كان لهذه الناحية من فكرة المثل عند أفلاطون أكبر الأثر في التقاليد الغربية. حتى إن كانْت نفسه، مع أن مفهومه لحكم العقل البشري أعمق ويختلف عن مفهوم أفلاطون اختلافًا كبيرًا، يذكر أحيانًا هذه القدرة على التصنيف على أنها وظيفته الأساسية. وكذلك فإن الطابع الجوهريّ المميز للأشكال التسلطية من أشكال الحكم دون سواها، ألا وهو أنّ مصدر السلطة فيها، تلك السلطة التي تجعل ممارسة القوة أمرًا مشروعًا، لا بد أن يكمن فيما وراء مجال القوة ويجب ألا يكون من صنع الإنسان، مثله في ذلك كمثل قانون الطبيعة أو الوصايا الإلهية، أقول إن هذا الطابع يرجع أصله إلى إمكانية تطبيق مُثل أفلاطون على فلسفته السياسية.

وفي الوقت الذي يتيمح التماثل المرتبط بالصناعة والفنون والحرف فرصة مناسبة لتبرير استعمال الأمثلة والحالات المقتبسة من أعمال تتطلب شيئًا من المهارة والاختصاص، وهو استعمال مريب جدًا في غير ذلك. هنا يدخل مفهوم الخبير ميدان السياسة للمرة الأولى، ويفترض في رجل الدولة أن يكون قمينا بمعالجة الشؤون الإنسانية مثلما أن النجار قمين بصنع الأثاث، والطبيب بمعالجة المرضى. ويتصل عنصر العنف بهذا الاختيار للأمثلة والتشبيه اتصالًا وثيقًا، وهو ظاهر ظهورًا فاضحًا في جمهورية

(1) ورد الشاهد في Protrepticus ، von Fritz، Op.Cit

أفلاطون اليوطوبية ويفسد عليه اهتمامه الشديد بإنشاء طاعة اختيارية، أي لوضع أساس متين لما درجنا على تسميته منذ زمن الرومان بالسلطة. وقد حلّ أفلاطون مشكلته من طريق حكايات طويلة نوعًا عن آخرة فيها ثواب وعقاب، كأن يرجو أن تصدقها الكافة تصديقًا حرفيًا، ولذلك كان في نهاية معظم محاوراته السياسية يوصي الخاصة باستعمالها. ونظرًا لما لهذه الحكايات من أثر عظيم في مفهوم جهنم في الفكر الديني، فمن الأهمية بمكان أن نذكر أنها وضعت في الأصل لأغراض سياسية صرفة. فهي في كتابات أفلاطون وسيلة بارعة لفرض الطاعة على الذين ليسوا معرضين لسلطة العقل الملزمة، من دون اللجوء فعليًا إلى العنف الخارجي.

وأهم من ذلك في هذا الصدد أن عنصر العنف ملازم، ولا بدّ منه لجميع أعمال الصنع والتركيب والإنتاج، أي لجميع الأعمال التي يجابه فيها الإنسان الطبيعة مباشرة. بخلاف الأعمال الأخرى كالفعل والكلام، التي توجه في الدرجة الأولى نحو الشر. إن بناء صرح المهارة الإنسانية يستلزم دائمًا معاملة الطبيعة بالعنف فعلينا أن نقتل شجرة للحصول على الخشب الخام، وأن نعتدي على هذه المادة لنصنع منها مائدة. وفي الحالات القليلة التي يظهر فيها أفلاطون تفضيلًا خطرًا لحكم الطغيان، لا يصل إلى هذا التطرف إلا بسبب تشابيهه، ولا سيّما حين يتحدث عن الطريقة الصحيحة لتأسيس مجتمعات جديدة، لأن هذا التأسيس يسهل أن نتخيله على ضوء عملية «صنع» أخرى. فإذا لزم أن يصنع الجمهورية شخص في ميدان السياسة شبيه بالصانع والفنان، وفقًا لفن τέχνη مقرر ولقواعد ومقاييس سائدة في هذا «الفن» بذاته، فالطاغية هو طبعًا أفضل مَنْ يحقق هذه الغاية[1].

(1) النواميس 710 - 711.

لاحظنا في قصة الكهف الرمزية أن الفيلسوف يغادر الكهف بحثًا عن الماهية الحقيقية للوجود من دون أن يكترث لإمكانية التطبيق العملي لما سيجده. ولا يبدأ بالتفكير في «حقيقته» من ناحية مقاييس تطبق على سلوك الآخرين إلا فيما بعد، حين يجد نفسه رهن ظلمة الشؤون البرية وغموضها، ويجابه عداوة إخوانه من الناس. هذا التباين بين المثل كَمَاهِيَّاتٍ حقيقية يتأملها الإنسان، وكمقاييس للتطبيق[1] واضح في المثالين المختلفين تمام الاختلاف واللذين يمثلان المثل الأعلى الذي تعتمد بقية المثل في وجودها عليه. فنجد في أفلاطون أنه إما أن يكون مثله الأعلى مثل الجمال كما هو في (المأدبة) حيث هو أعلى درجات السلّم المؤدي إلى الحقيقة[2]، وفي (فيدروس) حيث يتحدث أفلاطون عن محب الحكمة أو الجمال كأنما الاثنان شيء واحد، لأن الجمال هو ما «يتألق أكثر من غيره» (فالجميل[*] هو المتألق) ولذلك يضيء كل ما عداه[3]، أو أن أعلى المثل هو مثل الخير كما هو في **الجمهورية**[4]، ومن الجلي أن اختيار أفلاطون قائم على المثل الأعلى السائد في

---

(1) أنا مدينة بهذا العرض على التفسير الرائع لأسطورة الكهف الذي جاء به **Martin Heidegger** في كتابه **Platons Lehre von der Wahrheit** برن 1947. ويظهر هايدغر كيف أن أفلاطون غير مفهوم الحقيقة (ἀλήθεια) حتى أصبحت مرادفة للكلام الدقيق (ὀρθότης). وفي الواقع أن الدقة، لا الصدق، هي المطلوبة إذا كانت معرفة الفيلسوف هي مقدرته على القياس. ومع أن هايدغر يشير صراحة إلى الأخطار التي يتعرض لها الفيلسوف حين يجبر على العودة إلى الكهف، فإنه لا يدرك السياق السياسي الذي نشأت فيه هذه القصة الرمزية. ففي رأيه أن التغيير يتم لأن عمل الريا الذاتي (الـἰδεῖν والـἰδέα في ذهن الفيلسوف) يقدّم على الحقيقة الموضوعية ἀλήθεια التي تعني في رأي هايدغر Unverborgenheit.

(2) Symposium 211 - 212.

(*) ἐκφανέστατον وردت بالإغريقية في الأصل.

(3) Phaedrus 248 φιλόκαλος ἢ φιλόσοφος: و250.

(4) في الجمهورية 518 يُسمّى الخير أيضًا φανότον, أي أكثر الأشياء تألقًا. ومن الواضح أن هذه الخصلة ذاتها هي التي تدل على تفضيل الجميل سابقًا على الخير في فكر أفلاطون.

زمانه(*). «الجميل والخير» ولكن مما يسترعي الانتباه أن مثل الخير لا يرد إلا في سياق الموضوع السياسي البحت من **الجمهورية**. ولو حللنا الخبرات الفلسفية الأصيلة التي تقوم عليها فكرة المثل (مما لا مجال له هنا) لاتضح أن مَثَل الجمال كالمَثَل الأعلى يعكس صورة هذه الخبرات أكثر مما يعكسها مثل الخير. فحتى في الكتاب الأول من **الجمهورية**[1] يعرف الفيلسوف بأنه محب للجمال لا الخير ولا يدخل مثل الخير كالمثل الأعلى إلا في الكتاب السادس، إذا لم تكن الوظيفة الأصلية للمثل أن تسود أو أن تحدّد فوضى الشؤون البشرية، بل أن ينير ظلامها «بالتألق اللماع». والمُثل في هذا لا علاقة لها البتة بالسياسة والخبرة السياسية ومشكلة الفعل، بل هي تابعة للفلسفة وخبرة التأمل والبحث عن «الوجود الحقيقي للأشياء» من دون غيرها. فالحكم والقياس والتصنيف والتنظيم غريبة كل الغرابة عن الخبرات التي تقوم عليها فكرة المثل في مفهومها الأصلي. ويظهر أن أفلاطون هو أول من ضاق بخلو تعاليمه الجديدة من الصلة بالسياسة، فحاول أو يعدل فكرة المثل بحيث تصبح نافعة في نظرية سياسية. ولكن النفع لم يتيسر إلا من طريق مثل الخير، لأن لفظة «خير» في اللغة الإغريقية تعني دائمًا ما هو «نافع لـ...» أو

(*) καλὸν κ'ἀγαθόν وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) **الجمهورية** 475 - 476 لقد كان أثر هذا الرفض الأفلاطوني لما هو جميل في تقاليد الفلسفة أنه حذف من قائمة ما يُسمّى بالمبادئ المتعاقبة أو الكلية. أي الخصائص التي يتصف بها كل كائن، والتي كان فلاسفة القرون الوسطى يحصونها هكذا «الواحد» و«الغير» و«الوجود» و«الخير» Unum، alter، ens، bonum ويلاحظ Jacques Maritain في كتابه الرائع بعنوان:
(**Creative Intuition in Art and Poetry**) Bollingen Series
السلسلة الخامسة والعشرين، 1953، هذا الحذف فيصر على أن الجمال يجب أن يدرج في المبادئ المتعاقبة «لأن الجمال هو إشعاع المبادئ المتعالية مجتمعة». الصفحة 162.

«لائق». فإذا كان المثل الأعلى الذي تشترك فيه سائر المثل لتكون مثلًا، هو مثل اللياقة، فإن المثل قابلة للتطبيق بمحض تعريفها، ويمكنها أن تصبح بين يدي الفيلسوف. وهو المتخصص في المثل، قواعد ومقاييس أو أن تصبح قوانين كما حدث فيما بعد في **النواميس**. والاختلاف هنا لا يستحق الذكر. فما هو في **الجمهورية** حق الفيلسوف أو الملك الفيلسوف، أي حقه المباشر الشخصي في الحكم، قد أصبح في **النواميس** الحق المجرد للعقل في السيطرة. والنتيجة الفعلية لهذا التفسير السياسي لفكرة المثل تكون في هذه الحالة أن مقياس جميع الأشياء ليس الإنسان ولا هو إله من الآلهة بل الخير نفسه، وهي نتيجة توصل إليها أرسطو، لا أفلاطون، في أحدى محاوراته الأولى[1].

ومن الضروري للغايات التي نرمي إليها أن نتذكر أن عنصر الحكم كما ينعكس في مفهومنا الحالي عن السلطة الذي تأثر تأثيرًا هائلًا بالفكر الأفلاطوني، يمكن أن نتتبع أثره إلى نزاع بين الفلسفة والسياسة، لا إلى خبرات سياسة معينة، أي خبرات مقتبسة من ميدان الشؤون البشرية مباشرة. ويتعذر على المرء أن يفهم أفلاطون من دون أن يأخذ بعين الاعتبار تأكيده المتكرر خلو هذا الميدان من أية صلة بالفلسفة، الذي حذرنا دائمًا بألّا نهتم به اهتمامًا جديًا زائدًا، وأنه هو نفسه بعكس معظم الفلاسفة الذين جاؤوا بعده اهتم بالشؤون البشرية اهتمامًا جعله يغيّر جوهر فكره ليجعله قابلًا للتطبيق على السياسة، وهذا الازدواج، لا عرضه الشكلي لنظريته الجديدة في المثل، هو الذي يتألف منه مضمون قصة الكهف الرمزية في

(1) في محاولة Politicus «فإن أدق معيار لجميع الأشياء هو الخير» (نقلًا عن كتاب von Fritz المشار إليه آنفًا). ولا ريب أن الفكرة هي أن الأشياء لا تصبح قابلة للمقارنة، ومن ثم للقياس، إلا من طريق مفهوم الخير.

الجمهورية، التي تُرى في سياق محاورة سياسية صرفة تبحث عن أفضل أنواع الحكم. ويروي لنا أفلاطون قصته الرمزية هذه في وسط هذا البحث، وإذا هي قصة الفيلسوف في هذه الدنيا، وكأنه قد قصد كتابة ترجمة مركزة لسيرة الفيلسوف، ومن ثم يتكشف البحث عن أفضل أنواع الحكم، فإذا هو البحث عن أفضل أنواع الحكم للفلاسفة، ويتبين أن هذا الحكم الذي يصبح فيه الفلاسفة حكام المدينة، وهو حلّ غير مستغرب لأناس شهدوا حياة سقراط وموته.

ومع ذلك لزم تبرير حكم الفيلسوف، ولم يكن ممكنًا إلا إذا كان لحقيقة الفيلسوف شرعية في ميدان الشؤون البشرية الذي اضطر الفيلسوف إلى الإعراض عنه، لكي يستطيع إدراكها أو ينتهي سعي الفيلسوف من حيث إنه فيلسوف فقط في تأمله للحقيقة العليا، وهي الحقيقة التي تعد في الوقت نفسه الجمال الأعلى لأنها تنير سائر الأشياء. ولكن يجب على الفيلسوف بصفته إنسانًا بين البشر، وفانيًا بين الفانين، ومواطنًا بين المواطنين في المدينة، أن يأخذ حقيقته ويحولها إلى مجموعة قواعد، ومن ثم يمكنه بفضل هذا التحول أن يطالب بأن يصبح الحاكم الفعلي، والملك الفيلسوف. وتتميز حياة كثيرين ممن في الكهف الذي بسط الفيلسوف حكمه عليه، لا بالتأمل بل بالكلام(*) والفعل(**). لذلك لا يستغرب أن يصوّر أفلاطون في قصة الكهف الرمزية حياة ساكنيه كما لو اقتصر اهتمامهم على الرؤية. رؤية الصورة على الستار أولًا، ثم الأشياء نفسها على ضوء النار القاتم في الكهف، إلى أن يضطر الذين يريدون أن يروا الحقيقة نفسها إلى أن يغادروا عالم الكهف المشترك بلا رجعة وأن يخوضوا مغامرتهم الجديدة وحدهم.

(*) λέξις وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) πρᾶξις وردت بالإغريقية في الأصل.

وبعبارة أخرى، فإن كل ميدان الشؤون الإنسانية يشاهد من زاوية فلسفة تفترض أن الذين يسكنون كهف الشؤون الإنسانية ليسوا بشرًا الا بقدر ما يريدون هم أنفسهم أن يروا،على الرغم من أنهم يظلون مخدوعين بالظلال والصور. ويبرر حكم الفيلسوف الملك، أي خضوع الشؤون البشرية لسيطرة شيء خارج ميدانها، الصدارة المطلقة للرؤية على العمل، وللتأمل على القول والفعل، وكذلك الافتراض القائل إن ما يجعل الإنسان إنسانًا هو التشوق إلى الرؤية. وبذلك تتفق مصلحة الفيلسوف ومصلحة الفيلسوف ومصلحة الإنسان كإنسان، فكلاهما يطلب ألا يكون للشؤون البشرية، التي هي حصيلة القول والفعل، مكانه في ذاتها بل يجب أن تخضع لسيطرة شيء خارج عن نطاقها.

ثالثًا

أصبح الازدواج بين رؤية الحقيقة في العزلة والبعد وبين الانغماس في علاقات شؤون الإنسان بما فيها من نسبية أمرًا ذا مكانة في تقاليد الفكر السياسي. ونجد أبلغ تعبير عنه في قصة الكهف الرمزية لأفلاطون، وكذلك نميل إلى اعتبار بداءته في فكر المُثُل الأفلاطونية. ولكنه من الناحية التاريخية لم يكن متوقفًا على القبول بفكرة المثل، بل توقف بالأحرى على نظرة عبّر عنها أفلاطون مرة واحدة فحسب تعبيرًا يكاد يكون عفويًا في ملاحظة عابرة، اقتبسها أرسطو فيما بعد في جملة مشهورة في الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) اقتباسًا حرفيًا تقريبًا، أي إن بدء كل الفلسفة هو(*) أو العجب والدهشة لكل ما هو موجود. «والنظر» الإغريقي هو قبل كل شيء امتداد لهذا العجب الأولى، والفلسفة الإغريقية هي تعبير عنه وتحويل له إلى مفاهيم. والمقدرة على العجب هي الفاصل بين

(*) θαυμάζειν وردت بالإغريقية في الأصل.

الخاصة والكافة، والتمسك به هو ما يبعدهم عن شؤون الناس. لذلك فإن أرسطو على رفضه لفكرة المثل الأفلاطونية ودحضه لدولة أفلاطون المثالية، اتبع سبيل أفلاطون في الأغلب بفصله «للطريقة النظرية في الحياة»(*) عن الحياة الموقوفة على الشؤون الإنسانية(**). وكان أفلاطون أول من أقرَّ هذين الأسلوبين من الحياة في نظام متسلسل في محاورته (فيدروس) وبقبوله نظام التسلسل الذي تتضمنه، كأمر مسلّم به، والنقطة الجوهرية بهذا الصدد ليست فقط أن الفكر يفترض فيه أن يحكم الفعل، وأن يعين مبادئه بحيث تقتبس قواعد الفعل دائمًا من خبرات الفكر. بل إن مبدأ الحكم وضع للناس أيضًا. وذلك من طريق(***) أي بالمطابقة بين الأفعال وأساليب الحياة. وأصبح هذا تاريخيًا السمة المميزة للفلسفة السياسية للمدرسة السقراطية. ومن سخرية القدر أن هذا الازدواج ذاته بين الفكر والعمل هو في أغلب الظن ما خشيه سقراط وحاول تجنبه في المدينة.

لذلك نجد المحاولة الثانية لإقامة مفهوم السلطة بلغة الحاكمين والمحكومين، في فلسفة أرسطو السياسية، وكان للمحاولة الثانية هذه أهمية مماثلة في تطور تقاليد الفكر السياسي وإن يكن أرسطو قد تناول الموضوع من زاوية أخرى مختلفة اختلافًا جذريًا. فالعقل في عرفه ليس له نواح دكتاتورية ولا طغيانية، ولا يوجد عنده فيلسوف ملك ينظم شؤون البشر مرة واحدة وإلى الأبد. وليس السبب في ندائه بأن «كل مجتمع يتكون من الحاكمين والمحكومين» تفوق الخبير على الشخص العادي، كما أنه يدرك الفرق بين الفعل والصنع إدراكًا يمنعه من اقتباس أمثلته

(*) βίος θεωρητικός وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) βίος πολιτικός وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) βίοι وردت بالإغريقية في الأصل.

من ميدان الصنع. وفي رأيي أن أرسطو كان أول من لجأ من أجل إقرار الحكم في معالجة الشؤون البشرية إلى «الطبيعة» التي أقامت الفروق بين الصغار والكبار. ففرضت على هؤلاء أن يحكموا وعلى أولئك أن يكونوا حاكمين[1].

إن بساطة هذا الرأي مضللة، ولا سيما بعد قرون من تكرار، حتى انحط إلى مرتبة القول المبتذل. ولربما كان هذا هو السبب في أننا نغفل من مناقضته الفاضحة لتعريف أرسطو نفسه للمدينة، الوارد في كتابه (**علم السياسة**) أيضًا: «المدينة مجتمع من الأنداد من أجل حياة يمكن أن تكون الأفضل»[2]. ومن الجلي أن فكرة الحكم في المدينة كانت غير مقنعة في نظر أرسطو حتى إنه - وهو من أكثر المفكّرين العظماء تقيّدًا بكلامه وأبعدهم عن التناقض - لم يشعر بأنه ملزم بهذا الرأي. لذلك لا حاجة بنا إلى الدهشة حين نقرأ في مطلع رسالته «**علم الاقتصاد**» (وهي رسالة منتحلة باسم أرسطو، لكنها من وضع أحد تلامذته المقربين) أن الفرق الجوهري بين مجتمع سياسي (المدينة the πόλις)(*) وأسرة خاصة (الأسرة the οἰκία)(**) أن الأسرة «ملكية»، حكم فرد واحد، أما المدينة على عكس ذلك «مكونة من عدة حكام». ولكي نفهم هذا التمييز علينا أن نذكر أولًا أن الكلمتين «مونارخي» حكم الفرد و«تقاني» حكم الطاغية كانتا مترادفتين تستعملان كنقيض لعبارة «الملكية»، ثانيًا أن صفة المدينة من حيث إنها «مكونة من عدة حكام»[3] لا علاقة لها بأنواع الحكم

---

(1) **Politics** 1332 ب 12 تعود إقامة الفروق بين الصغار والكبار إلى أفلاطون: راجع **الجمهورية** 412 والنواميس 690 و714. أما اللجوء إلى الطبيعة فمرده إلى أرسطو.

(2) **Politics** 1328 ب 35.

(*) πόλις وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) οἰκία وردت بالإغريقية في الأصل.

(3) **Economics** 1343 أ 1 4.

المختلفة التي تعارض عادة حكم الفرد كالأوليغاركية والأرستقراطية والديمقراطية. «والحكّام المتعددون» في هذا السياق هم أرباب الأسر الذين هم «حكام أفراد» في بيوتهم قبل أن يتشاركوا ليكونوا المجال العام السياسي للمدينة. فالحكم نفسه والفرق بين الحاكمين والمحكومين ينتميان إلى مجال يسبق الميدان السياسي. والذي يُميّزه من المجال «الاقتصادي» في الأسرة هو أن المدينة قائمة على مبادئ المساواة ولا تعرف أي فرق بين الحاكمين والمحكومين.

لا يزيد أرسطو في تمييزه بين ما قد نُسمّيه اليوم المجالين الخاص والعام على أن يعبّر عن الرأي الإغريقي العام السائد القائل بأن «كل مواطن ينتمي إلى مستويين من الوجود» لأن «المدينة تمنح كل فرد - بالإضافة إلى حياته الخاصة - حياة ثانية، حياته المدنية»[1]، ويدعو أرسطو الثانية «الحياة الطيبة» وعرفها من جديد، وهذا التعريف فقط، لا التمييز نفسه ناقض الرأي الإغريقي الشائع. كان النمطان نوعين من حياة الناس معًا، لكن الأسر وحدها كانت تهتم بالبقاء على قيد الحياة في حدّ ذاته، وبمعالجة الحاجات المادية[*]، المرتبطة بالمحافظة على الحياة الفردية وضمان بقاء النوع البشري. وكان الاهتمام بالمحافظة على الحياة، حياة الفرد وحياة النوع، من الشؤون التابعة للمجال الخاص للأسرة دون غيره، وهذا من الميزات التي تنافي طريقة المعالجة العصرية. أما في المدينة فكان الإنسان يظهر كشخصية فردية على حدّ تعبيرنا اليوم[2]. والبشر ككائنات حية مهتمة بالحفاظ على الحياة يجابهون الحاجة والحاجة تسوقهم. فلا بدّ من التغلب على الحاجة قبل أن يمكن «للحياة الطيبة» السياسية أن تبدأ، والتغلب على

(1) Jaeger في كتابه المشار إليه آنفًا؛ المجلد الأول الصفحة 111.

(*) κατ' ἀριθμόν وردت بالإغريقية في الأصل.

(2) **Economics** 1342 ب 24.

الحاجة لا تأتي إلا من طريق السيطرة، ولذلك فإن حرية الحياة الطيبة تعتمد على السيطرة على الحاجة.

إذن فهدف التغلب على الحاجة هو التحكّم في حاجات الحياة، التي تثقل كاهل الإنسان وتستحوذ عليه. لكن هذه السيطرة لا يمكن تحقيقها إلا من طريق التحكم في الآخرين وإيذائهم. وهؤلاء بصفتهم عبيدًا يحررون الأحرار من ضغط الحاجة، والرجل الحر، المواطن من أبناء المدينة، لا تثقل كاهله الحاجات المادية للحياة ولا يخضع لسيطرة الآخرين التي هي من عمل الإنسان. فلا يكفي ألّا يكون عبدًا، بل ينبغي له أن يملك عبيدًا ويحكمهم، وتبدأ حرية المجال السياسي بعد أن يتم التغلب من طريق الحكم على جميع الحاجات الأولية للعيش المحض، أي إن السيطرة والخضوع، والأمر والطاعة، والحكم والانقياد لحكم الغير، شروط مسبقة لإقامة دعائم المجال السياسي لا لسبب سوى أنها لا تدخل ضمن مضمونه.

ليس من شك في أن أرسطو كأفلاطون من قبله أراد أن يدخل شيئًا من السلطة في إدارة الشؤون العامة وحياة المدينة، ولا ريب أن الدوافع كانت سياسية. لكنه هو أيضًا اضطر إلى الاستعانة بحل مؤقت لكي يجعل ما يدخله في المجال السياسي من تمييز بين الحاكمين والمحكومين، بين الذين يأمرون والذين يطيعون، شيئًا مقبولًا. وهو كذلك لم يجد أمثلته ونماذجه إلا من مجال ما قبل السياسة، من الميدان الخاص في الحياة المنزلية ومن خبرات اقتصاد مبني على وجود العبيد. وهذا يدفعه إلى التفوه بأقوال متناقضة، والتضارب في محاولة أرسطو واضح، حتى ولو اقتصرنا على المثل الشهير المقتبس من كتابه (**علم السياسة**) الذي ذكرناه آنفًا، الذي يقتبس فيه التمييز بين الحاكمين والمحكومين من الفروق الطبيعية بين الصغار والكبار. إذ إن هذا المثال غير مناسب مطلقًا لإثبات فكرة أرسطو. فالعلاقة بين الكبار

والصغار تربوية في جوهرها، ولا تدخل التربية في هذا إلا من سبيل تدريب الحكام الحاليين لحكام المستقبل. وإذا كان في هذا أي شيء من الحكم فهو يختلف اختلافًا كليًا عن أنواع الحكم السياسية، لا لأنه محدود الوقت والهدف فحسب، بل لأنه يحدث بين أناس متساوين في الإمكانيات. غير أن الاستعاضة عن الحكم بالتعليم كان لها أبعد الأثر. فقد اعتمد الحكام عليها في ادعائهم بأنهم مربّون، واتهم المربّون بسببها بأنهم حكام. فليس أدعى إلى الشك في زمانهم وفي زماننا من ملاءمة الأمثلة المقتبسة من حقل التربية للسياسة. ففي ميدان السياسة لا نتعامل إلا مع الكبار الذين تجاوزوا سن التعليم بالمعنى الصحيح، وتبدأ السياسة، أو حق الاشتراك في إدارة الشؤون العامة حيث انتهى التعليم بالضبط. (أما تعليم الكبار أفرادًا أو جماعات فقد يكون له صلة كبيرة ببناء الشخصية أو تمام تطورها أو زيادة ثرائها، لكنه سياسيًا غير ذي بال ما لم يكن القصد منه تزويد متطلبات فنية لم تتح في سن مبكرة لسبب من الأسباب، تلزم لمن يشترك في الشؤون العامة). أما في التربية فإننا على العكس نتعامل دائمًا مع أناس لا يمكن قبولهم بعد في مضمار السياسة أو الاعتراف لهم بالمساواة، لأنهم ما زالوا في طور الإعداد لهما. لكن مثال أرسطو مع ذلك ذو أهمية كبيرة في هذا الصدد، لأن الحاجة إلى «السلطة» في الحقيقة معقولة وواضحة في تربية الأطفال وتعليمهم أكثر منها في أي مجال آخر، ولهذا كان خصائص زماننا أن نسعى لاجتثاث حتى هذا النوع من السلطة المحدودة جدًا والذي لا أهمية سياسية له.

ومن الناحية السياسية فالسلطة لا يجوز أن يكون لها صبغة تعليمية إلا إذا افترضنا كما افترض الرومان أن الأسلاف في جميع الظروف يمثلون العظمة لجميع الأجيال المتعاقبة، وأنهم هم العظماء(*) دون سواهم،

(*) maiores وردت باللاتينية في الأصل.

وحيثما فرض نموذج التعليم بواسطة السلطة على ميدان السياسة بدون هذه العقيدة الأساسية (وقد حدث هذا مرارًا وتكرارًا وما يزال عماد حجة المحافظين) **فإنه أدّى إلى طمس ادعاءاتهم المحقة أو الناشئة عن** رغباتهم في الحكم، وتظاهر بالتعليم في حين أنه هو في الحقيقة يسعى وراء السيطرة.

وقد أخفقت المحاولات الضخمة التي قامت بها الفلسفة اليونانية لإيجاد مفهوم للسلطة يمنع تدهور المدينة ويؤمن سلامة حياة الفيلسوف، لأنه لم يكن في ميدان الحياة السياسية اليونانية وعي للسلطة قائم على خبرة سياسية مباشرة. لذلك فإن جميع النماذج الأصلية التي فهمت الأجيال اللاحقة بواسطتها مضمون السلطة كانت مستمدة من خبرات غير سياسية على وجه التأكيد، يعود أصلها إما إلى مجال «الصنع» والفنون، حيث لا بدّ من وجود خبراء وحيث اللياقة هي المحك الأعلى، وإما جماعة الأسر الخاصة. وقد كان أعظم أثر خلفته فلسفة المدرسة السقراطية في تقاليدنا في هذا المجال السياسي المحدّد. وما زلنا حتى يومنا هذا نعتقد أن أرسطو قد عرّف الإنسان بأنه قبل شيء كائن سياسي وهب النطق أو العقل، وأن تعريفه كان في سياق سياسي، أو أن أفلاطون أفصح عن المعنى الأصلي لنظريته في المثل في (**الجمهورية**)، مع أنه على عكس ذلك قد غيّرها هناك لأسباب سياسية، وعلى الرغم من عظمة الفلسفة السياسية اليونانية فلربما احتفظت بصفتها اليوطوبية الملازمة لها لولا أن الرومان في سعيهم الحثيث وراء التقاليد والسلطة قرّروا أن يتبنّوها ويعدوها مرجعهم الأعلى في كل الأمور النظرية والفكرية، لكنهم لم ينجزوا هذا الدمج إلا لأن السلطة والتقاليد قد سبق أن قامت بدور حاسم في الحياة السياسية لجمهورية روما.

رابعًا

يوجد في قلب السياسة الرومانية، من أول عهد الجمهورية إلى نهاية عهد الإمبراطورية تقريبًا، اعتقاد بقدسية التأسيس، بمعنى أنه إذا أسس شيء فإنه يظل ملزمًا لجميع الأجيال القادمة. فالاشتغال بالسياسة كان معناه قبل كل شيء الحفاظ على تأسيس مدينة روما. من أجل هذا لم يستطع الرّومان تكرار تأسيس مدينتهم الأولى في مستعمراتهم، بل استطاعوا أن يزيدوا على التأسيس الأصلي إلى أن أصبحت إيطاليا بأسرها، ثم العالم الغربي كله، بمثابة ريف خلفي لمدينة روما. وظلّ الرومان من البدء حتى النهاية مقيدين بالموقع المجدد لهذه المدينة الوحيدة، فلم يكن بوسعهم أن يقولوا ما كان يقوله الإغريق في أوقات الطوارئ واكتظاظ السكان فوق الحدّ المعقول: «اذهبوا وأسسوا مدينة جديدة، فحيثما كنتم فستكونون دائمًا مدينة». كان للرومان لا الإغريق جذور راسخة في الأرض، وكلمة الوطن(*) تستمد معناها الكامل من التاريخ الروماني. فأصبح تأسيس أي نظام سياسي جديد - الأمر الذي كان عند الإغريق خبرة مبتذلة تقريبًا - في نظر الرومان بمثابة البداءة المركزية الحاسمة التي لا يمكن تكرارها لتاريخهم كله، وحادثًا فريدًا من نوعه، وأعرق الآلهة الرومانية هما (يانوس) إله البداءة، وما زلنا نبدأ سنواتنا به، ومنيرفا، إلهة الذكرى.

إن تأسيس مدينة روما يكون المضمون السياسي العميق للديانة الرومانية «كان تأسيس الشعب الروماني مجهودًا وتعبًا عظيمين»(**) كما يلخص فيرجيل موضوع ملحمته (الأينياد) الحاضر أبدًا في الأذهان، حتى إن التجوال والعناء يبلغان نهايتهما وغايتهما(***) «لكي يؤسس المدينة»

(*) patria وردت باللاتينية في الأصل.

(**) tanta molis erat Romanam condere gentem وردت باللاتينية في الأصل.

(***) conderet dum وردت باللاتينية في الأصل.

ومن الخبرة البعيدة عن مفهوم اليونان كبعد فكرة التأسيس عنه وأعني بها قدسية المنزل والموقد. كما لو أن روح هكتور قد بقيت بعد سقوط طروادة وبعثت من جديد على أرض إيطاليا (إذا أردنا أن نتكلم بعبارات هوميروس)، وكان الدين هنا، بخلاف الحال في بلاد اليونان حيث كانت التقوى تعتمد على حضور الآلهة المباشر الموحى به، يعني حرفيًا re - ligare(*): أن يظل الإنسان مرتبطًا ومدينًا للمجهود الضخم، الذي يكاد يفوق قدرة البشر والذي هو دائمًا أسطوري. في وضع الأسس وبناء حجر الزاوية والتأسيس من أجل الخلود[1]. والتديّن كان معناه الارتباط بالماضي، ولذلك قال ليفي المدوّن العظيم للأحداث الماضية: «بينما أسجل الأحداث الماضية هذه، لا أدري ما الصلة التي تجعل عقلي يهرم ويشدني دين من الأديان»(**).

هكذا فإن الدين والنشاط السياسي أمكن اعتبارهما متطابقين تقريبًا واستطاع شيشرون أن يقول: «لا يقترب تفوق الإنسان من مسالك الآلهة(***) في أي مجال آخر اقترابه عند تأسيس جماعات جديدة ومحافظته على الجماعات المؤسسة»[2]. وكانت القوة الملزمة في التأسيس نفسه دينية، فإن المدينة كانت تقدم إلى آلهة الناس موطنًا دائمًا، وهذا أيضًا على خلاف الحال في بلاد اليونان حيث كانت الآلهة تحمي مدن الفانين وتسكنها أحيانًا، ولكن كان لها منزلها الخاص بعيدًا عن مساكن الناس، وهو جبل أوليمبوس.

(*) وردت باللاتينية في الأصل. ورد اشتقاق Religio من religare في كتابات شيشرون وبما أننا نعالج هنا تفسير الرومان السياسي لأنفسهم، فإن مسألة صحة هذا الاشتقاق من الناحية اللغوية غير واردة.

(1) راجع شيشرون 23 **De Re Publica**، III ولموضوع اعتقاد الرومان بخلود مدينتهم. راجع Viktor Poeschil Römisches Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero برلين 1936.

(**) Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiques fit animus et quaedam religio tenet. وردت باللاتينية في الأصل. 28 **Annals** الكتاب 43 الفصل 13.

(***) numen وردت باللاتينية في الأصل.

(2) **De Re Publica** 1، 7.

وفي هذا الجو ظهرت لفظة السلطة وظهر مفهومها في الأصل. فكلمة السلطة(*) auctoritas مشتقة من فعل augere «يزيد»(**) والشيء الذي تريده السلطة ويزيده أصحاب السلطة باستمرار هو التأسيس. والذين وهبت إليهم السلطة هم الشيوخ، مجلس الشيوخ أو الآباء(***)، وقد حصلوا عليها بالوراثة وبالانتقال (بالتقاليد) من الذين وضعوا أسس كل شيء لاحق، أي الأسلاف، الذين سماهم الرومان من أجل هذا بالكبار(****)، كانت سلطة الأحياء دائما مستمدة، تعتمد على مبتدعي الحكم الروماني ومؤسسيه، على حد تعبير بليني(*****)، أي على سلطة المؤسسين، الذين لم يعودوا في عداد الأحياء. وكانت جذور السلطة في الماضي، على خلاف جذور القوة والنفوذ(******)، لكن هذا الماضي لم يقل في وجوده الفعلي عن نفوذ الأحياء وقوتهم، أو كما قال أنيوس إن الدولة الرومانية تقوم على العادات القديمة والرجال القدماء(*******).

لعل من المفيد في فهم معنى تسلّم زمام السلطة فهمًا أدق أن نلاحظ أن كلمة auctores(********) يمكن استعمالها كعكس كلمة artifices(*********) وتعني البناة الحقيقيين والصانعين، في حين تعني كلمة auctor(**********) المؤلف بالعرف الحديث، ويتساءل بليني بمناسبة قيام بناء

(*) auctoritas وردت باللاتينية في الأصل.

(**) augere وردت باللاتينية في الأصل.

(***) patres وردت باللاتينية في الأصل.

(****) maiores وردت باللاتينية في الأصل.

(*****) auctores imperii Romani conditoresque وردت باللاتينية في الأصل.

(******) potestas وردت باللاتينية في الأصل.

(*******) virisque Romana stat res antiquis Moribus وردت باللاتينية في الأصل.

(********) auctores وردت باللاتينية في الأصل.

(*********) artifices وردت باللاتينية في الأصل.

(**********) auctor وردت باللاتينية في الأصل.

مسرح جديد، من يستحق إعجابنا أكثر، الصانع أم المؤلف، المخترع أم الاختراع؟ ويعني الثاني بطبيعة الحال في كلا السؤالين، والمؤلف في هذه الحالة ليس البناء، بل الشخص الذي ألهم بالمشروع كله، والذي تتمثل روحه لذلك في البناء أكثر من روح الشخص الذي قام ببنائه. فهو بخلاف artifex (*) صاحب الحرفة الذي لم يزد على أن صنع البناية. «مؤلف» البناية، أي مؤسسها، ومن ثم أصبح الشخص الذي «زاد» المدينة.

غير أن العلاقة بين auctor و artifex ليست قطعًا العلاقة (الأفلاطونية) بين السيد الذي يصدر الأوامر والخادم الذي ينفذها. فأهم خصائص الذين بيدهم السلطة أنهم لا يملكون «القوة»،في حين أن القوة من حق الشعب[1]. فإن السلطة في يد مجلس الشيوخ»(**) ولما كانت «السلطة» أي الزيادة التي على مجلس الشيوخ أن يضيفها إلى القرارات السياسية، هي غير القوة، فإنها تبدو لنا صعبة التحديد غير ملموسة إلى حدّ عجيب، وهي بذلك تشبه الشعبة القضائية في حكومة مونتسكيو شبهًا يسترعي الانتباه، وهو الذي وهو مع ذلك السلطة العليا في الحكومة الدستورية[2]. وسماه مومسن «شيئًا فوق النصح ودون الأمر، نصيحة لا يحسن بالمرء أن يغفلها»، مما يدعو إلى الاعتقاد أن «إرادة الشعب وأفعاله كإرادة الأطفال وأفعالهم معرّضة للتسلّط والأخطاء، ولذلك فقد سمّى قوتها «صفرًا إلى حدّ ما»[3] تتطلب «الزيادة» والتعزيز من شورى الشيوخ[4] وجانب السلطة في هذه «الزيادة» التي يقدّمها

(*) artifex وردت باللاتينية في الأصل.

(1) De Re Publica ،1 ،7.

(**) شيشرون De Legibus 3، 12، 38.وردت باللاتينية في الأصل. Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit

(2) Lois des Esprit الكتاب الحادي عشر ،الفصل.6

(3) en quelque façon nulle

(4) نبهني الأستاذ Carl J. Friedrich إلى أهمية بحث السلطة في كتاب: **Mommsen** **Römisches Staatsrech** راجع الصفحات 1034، 1038 - 1039.

الشيوخ هو في كونها مجرد نصيحة، لا تحتاج إلى صيغة الأمر ولا الإكراه الخارجي من أجل أن يصغي إليها[1].

وتتصل القوة الملزمة في السلطة اتصالًا وثيقًا بالقوة الدينية الملزمة في (التكهنات)(*)، وهذه بخلاف وحي الآلهة عند الإغريق، لا تشير إلى المجرى الموضوعي لأحداث المستقبل، بل تكشف عن موافقة الآلهة أو معارضتها لما يقرره الإنسان[2]. والآلهة نفسها ذات سلطة بين الناس، وليست ذات سطوة عليهم وهي «تزيد» الأعمال البشرية وتعززها لكنها لا توجهها. ومثلما أن «كل الـ auspices يعود منشؤها إلى الإشارة العظيمة التي بها منحت الآلهة لروميلوس السلطة لتأسيس المدينة»[3]. فكذلك السلطة كلها مستمدة من هذا التأسيس وتربط كل فعل بالبدأة المقدسة للتاريخ الروماني، وتضيف إلى كل لحظة مفردة كل وزن الماضي. وبذلك أصبح «الوقار»(**) أي المقدرة على تحميل هذا الوزن، الصفة البارزة في الخلق الروماني، كما أن مجلس الشيوخ، ممثل السلطة في الجمهورية، استطاع أن يعمل - على حدّ تعبير بلوتارك في (**حياة ليكارجوس**) - كثقل مركزي، كثقل توازن السفينة، يحفظ التوازن في كل الأشياء على الدوام.

لذلك كانت «السوابق» المماثلة، أفعال الأسلاف والعرف الذي نشأ

---

(1) ويعزز هذا التفسير الاصطلاح اللاتيني على استعمال esse auctorem alicui بمعنى إسداء النصح للغير.

(*) auspices وردت باللاتينية في الأصل.

(2) راجع كتاب مومزن المشار إليه بالطبعة الثانية المجلد الأول الصفحة 73 وما بعدها. إن الكلمة اللاتينية numen التي تكاد ترجمتها تكون مستحيلة، بمعنى «الأمر السماوي» وكذلك بمعنى أساليب الآلهة في العمل، مشتقة من nuere (أن يومئ برأسه إشارة للموافقة)، وبذلك تكون أوامر الآلهة وكل تدخلها في شؤون البشر محصورة في الموافقة أو عدم الموافقة على أعمال البشر.

(3) Mommsen الكتاب المشار إليه آنفًا، الصفحة 87.

(**) Gravitas وردت باللاتينية في الأصل.

عنها، دائمًا ملزمة[1]. وكل شيء حدث في الماضي تحول إلى مثال يحتذي وأصبحت سلطة الكبار[*] مرادفة لنماذج ذات سلطة يقتدي بها في السلوك الواقعي، وللمعيار الخلقي السياسي من حيث هو كذلك. وهذا هو السبب أيضًا في أن الشيخوخة، بخلاف سن الرشد، كانت في نظر الرومان ذروة حياة الإنسان، ولم يكن ذلك بسبب ما يجتمع فيها من حكمة وخبرة بقدر ما إن الرجل المسن قد أصبح أقرب إلى الأسلاف والماضي، وكان الرومان يعبرون الكبر متجهًا نحو الماضي، وهو على عكس نظريتنا إلى الكبر، حيث يكبر الإنسان في اتجاه المستقبل. وإذا أردنا أن نصل هذه النظرة الرومانية بالنظام التدرجي الذي أنشأته السلطة وأن نتخيّل النظام في صورة الهرم المألوفة، ظهرت لنا وكأن قيمة الهرم لم تمتد إلى أعالي السماء فوقها «أو من ورائها كما هي الحال في الدين المسيحي»، بل امتدت إلى أعماق الماضي الأرضي.

ولقد اكتسب الماضي قدسيته من طريق التقاليد في هذه الملابسات التي هي سياسية في أساسها. فقد حفظت التقاليد الماضي لأنها سلّمت الأجيال المتعاقبة «شهادة» الأسلاف، الذين شهدوا وخلقوا التأسيس أولًا ثم زادوه بسلطتهم خلال القرون. وما دامت التقاليد غير منصفة فالسلطة سليمة لا تنتهك حرمتها. وكان من الأمور التي لا يتصورها العقل أن يقدّم الإنسان على عمل من دون سلطة وتقاليد، وبدون مقاييس ونماذج كرسها

(1) راجع كذلك المصطلحات اللاتينية المختلفة مثل auctores habere بما عنى أن يكون للإنسان أسلاف أو نماذج، maiorum auctoritas بمعنى قدوة الجدود التي يجب الاقتداء بها، و auctoritas et usus المستعملة في القانون الروماني بمعنى الحقوق الناشئة عن الاستعمال أو العرف، وفي كتاب **Poeschll Viktor** المشار إليه وخصوصًا في الصفحة 101 وما بعدها عرض ممتاز لهذه الروح الرومانية وكذلك مجموعة مفيدة جدًا من المراجع الأصلية.

(*) Maiorum auctoritas وردت باللاتينية في الأصل.

الزمن، وبدون الاستعانة بحكمة الآباء المؤسسين. أما فكرة تقاليد روحية وسلطة في أمور الفكر والآراء فهي عندهم تستمد من ميدان السياسة، وهي لذلك في جوهرها مشتقة، مثلما أن فكرة أفلاطون في دور العقل والمثل العليا في السياسة مستمدة من ميدان الفلسفة وأصبحت مستمدة في ميدان الشؤون البشرية. لكن الحقيقة المهمة جدًا تاريخيًا هي أن الرومان أحسوا بالحاجة إلى الآباء المؤسسين والنماذج ذات السلطة في أمور الفكر والآراء أيضًا، فرضوا «بالأجداد» العظام في بلاد الإغريق سلطة أو مرجعًا في ميادين النظريات والفلسفة والشعر. ولقد أصبح عظماء الكتّاب الإغريق حجة ومرجعًا ذا سلطة على يد الرومان لا الإغريق. وكانت معاملة أفلاطون وغيره ممن جاؤوا قبله وبعده لهوميروس «معلم بلاد اليونان بأسرها» شيئًا لا يعقل وجوده في روما، وما كان لفيلسوف روماني أن يجرؤ على رفع يده في وجه أبيه (الروحي)»: كما قال أفلاطون عن نفسه في **السوفسطائي** لما أعرض عن تعاليم بارمنيديس.

كما أن تطبيق المُثل على السياسة المشتقة لم يمنع الفكر السياسي الأفلاطوني من أن يصبح مصدر النظريات السياسية في الغرب، كذلك فإن اشتقاق السلطة والتقاليد في الأمور الروحية لم يمنعها من أن تصبح العنصر البارز في الفكر الفلسفي الغربي في معظم تاريخه. ففي الحالتين نسي الأصل السياسي والخبرات السياسية التي قامت عليه النظريات، نسي النزاع الأصلي بين السياسة والفلسفة، بين المواطن والفيلسوف. كما نسيت خبرة التأسيس التي كانت المصدر الشرعي لثالوث الدين والسلطة والتقاليد عند الرومان. وقامت قوة هذا الثالوث على بداءة ذات سلطة ملزمة ارتبط الناس بها بروابط «دينية» من طريق التقاليد، ولم يبق الثالوث الروماني بعد أن تحوّلت الجمهورية الرومانية إلى الإمبراطورية فحسب، بل لقد نفذ إلى كل مكان أنشأ فيه

السلام الروماني(*) الحضارة العربية على أسس رومانية.

تعرّضت المناعة الفريدة وقوة الاحتمال التي اتّصفت بها هذه الروح الرومانية - **أو قدرة مبدأ التأسيس الخارقة على خلق العديد من الأمم** - لامتحان حاسم فخرجت منه مظفرة، بعد تدهور الإمبراطورية الرومانية، وانتقال تراث روما السياسي والروحي إلى الكنيسة المسيحية. فلما جابهت الكنيسة هذه المهمة الدنيوية الحقيقية أصبحت «رومانية» وتكيّفت حسب التفكير الروماني في أمور السياسي، بحيث جعلت موت المسيح وقيامه حجر الزاوية في تأسيس جديد، وأقامت فوقه نظامًا إنسانيًا جديدًا ذا قدرة خارقة على البقاء. ولذلك لما أهاب قسطنطين العظيم بالكنيسة أن تؤمن للإمبراطورية المتدهورة حماية «الله القدير» استطاعت الكنيسة فيما بعد أن تتغلب على الميول المناهضة للسياسة والنظم في الدين المسيحي، التي سببت مشكلات عديدة في القرون الأولى، والتي تتجلّى واضحة في العهد الجديد وفي ما كتبه المسيحيون الأوائل، وبدت كأنها عقبة يستحيل التغلب عليها، ويكاد انتصار الروح الرومانية يكون معجزة، وعلى كل حال فهو وحده مكّن الكنيسة من أن «تقدم لأعضاء الكنيسة شعورًا بالمواطنة لم تعد روما أو المدينة قادرة على تقديمه»[1]. ولكن إضفاء أفلاطون الصبغة السياسية على المُثل قد غيّر الفلسفة الغربية وحدّد المفهوم الفلسفي للعقل. فالقاعدة التي قامت عليها الكنيسة كجماعة من المؤمنين ونظام عام لم تعد الآن الإيمان المسيحي بالعبث (مع العلم بأن هذا الإيمان ظلّ فحواها) ولا الطاعة العبرانية للوصايا الإلهية، بل شهادة حياة يسوع المسيح الناصري وميلاده وموته وبعثه كحادث سجله التاريخ[2] ومما يشهد لهذا الحادث

(*) Romana pax وردت باللاتينية في الأصل.

(1) **The Romans**: R. H. Barrow 1949 الصفحة 149.

(2) جرى بحث دمج مماثل بين العاطفة السياسية للإمبراطورية الرومانية وبين المسيحية

أن الحواريين أصبحوا «الآباء المؤسسين» للكنيسة وستمد منهم سلطتها ما دامت تسلّم شهادتهم من طريق التقاليد من جيل إلى جيل. ونميل إلى **القول بأن العقيدة المسيحية لم تصبح «دينًا» في مفهوم العصر الذي جاء بعد** ظهور المسيحية وفي المفهوم القديم كذلك، إلا بعد أن حصل هذا. وبعد هذا فقط أمكن للعالم بأسره لا لمجرد جماعات من المؤمنين، مهما تكن كبيرة أن يصبح مسيحيًا. لقد استطاعت الروح الرومانية أن تبقى بعد نكبة الإمبراطورية الرومانية لأن ألد أعدائها - الذين صبوا اللعنة على كل مجال الشؤون الدنيوية العامة ونذروا أنفسهم للعيش في الخفاء - اكتشفوا في دينهم شيئًا يمكن اعتباره أيضًا حادثًا دنيويًا ويمكن تحويله إلى بداءة دنيوية جديدة ترتبط بها الدنيا مرة أخرى(*) في مزيج غريب من الرهبة الدينية الجديدة والقديمة. هذا التحول أنجز معظمه أوغسطين، الفيلسوف العظيم الوحيد الذي أنجبته روما. فإن عماد فلسفته أن «موطن العقل هو في الذاكرة»(**) هو التعبير المفاهيمي عن الخبرة الرومانية الصرفة الذي لم يحققه الرومان أنفسهم على الرغم من علبة الفلسفة والمفاهيم الإغريقية عليهم.

بفضل تكرار تأسيس روما بتأسيس الكنيسة الكاثوليكية، وإن يكن مضمونها مختلفًا اختلافًا جذريًا، أمكن للثالوث الروماني (الدين والسلطة والتقاليد) أن يستمر في زمن المسيحية. ولربما كان أبرز علائم هذا الاستمرار أن الكنيسة حين بدأت دورها السياسي العظيم في القرن الخامس، اقتبست رأسًا سنة الرومان في التمييز بين السلطة والنفوذ أو القوة، واحتفظت لنفسها

Der Monotheismus als politisches Problem: Erik Peterson ليبزغ 1935
بإشارة إلى Orosius الذي أعاد نسب الإمبراطور الروماني أوغسطس إلى المسيح:
«Dabei ist deutlich، dass Augustus auf diese Weise christiansiert und Christus zum civis romanus wird، romanisiert vorden ist» (الصفحة 92).

(*) religar وردت باللاتينية في الأصل.

(**) Sedis animi est in memoria وردت باللاتينية في الأصل.

بالسلطة القديمة التي كانت لمجلس الشيوخ، وتركت النفوذ - الذي لم يعد في أيام الإمبراطورية الرومانية في يد الشعب، بل احتكره البلاط الإمبراطوري - لأمراء هذا العالم. ولذلك كتب البابا جيلاسيوس الأول في نهاية القرن الخامس إلى الإمبراطور أنستاسيوس الأول يقول: «شيئان يحكمان هذه الدنيا فوق كل شيء: سلطة الباباوات المقدسة والقوة الملكية»(*). وكانت نتيجة استمرار الروح الرومانية في تاريخ الغرب مزدوجة. فأولًا، تكررت معجزة البقاء، إذ إنه ضمن إطار التاريخ الغربي لا يمكن مقارنة بقاء الكنيسة واستمرارها كنظام عام بشيء سوى الألف سنة من تاريخ الرومان في العصر القديم، ومن جهة أخرى فإن الفصل بين الكنيسة والدولة بدلًا من أن يدل دلالة واضحة على إضفاء صفة دنيوية على الميدان السياسي، ومن ثم ارتفاعه إلى مرتبة العصر الكلاسيكي، دل ضمنًا على أن السياسة قد فقدت سلطتها للمرة الأولى منذ زمن الرومان، وفقدت بذلك العنصر الذي وهب الكيان السياسي، في التاريخ الغربي على الأقل متانة واستمرارًا وبقاء.

وفي الحق أن الفكر السياسي الروماني بدأ في زمن مبكر جدًا باستعمال مفهومات أفلاطون من أجل تفهم الخبرات السياسية الرومانية الصعبة وتفسيرها، ولكن يبدو وكأن مقاييس أفلاطون الروحية الخفية التي تقاس وتقدّر بها الشؤون البشرية الواقعية لم تكشف عن فاعليتها السياسية الكاملة إلا في عهد المسيحية. فإن تلك الأجزاء من العقيدة المسيحية التي كان من الصعب جدًا إدخالها وامتصاصها في الكيان السياسي الروماني؛ أي الوصايا والحقائق التي أوصت بها سلطة ذات سمر حقيقي. لم تمتد فوق المجال الدنيوي كسلطة أفلاطون، بل كانت خارج نطاقه، قد أمكن دمجها في

(*) Duo quipped sunt.... Quibus principaliter mundus hic regitur، : tianisiert sacra. Pontificum et regalis potestas. In MIgne، PL.، vol. 59، p، 42a. وردت باللاتينية في الأصل.

أسطورة التأسيس الرومانية من طريق أفلاطون. وأمكن الآن تفسير الوحي الإلهي سياسيًا، كأن معايير السلوك الإنساني ومبدأ الجماعات السياسية التي تنبأ بها أفلاطون بالحدّس قد انكشفت بالوحي مباشرة، ولذلك بدا، كما قال أحد دارسي أفلاطون المحدثين، وكأن «اتجاه أفلاطون المبكر نحو المقياس الذي لا يرى، وقد ثبت الآن من طريق الكشف عن المقياس نفسه بالوحي»[1]. وبقدر ما أدخلت الكنيسة الكاثوليكية الفلسفة الإغريقية في بنيان مبادئها ومعتقداتها الدوغماتية فإنها أدمجت المفهوم السياسي الروماني للسلطة، الذي كان بطبيعة الحال قائمًا على بداءة وتأسيس في الماضي، في الفكرة الإغريقية عن المقاييس والقواعد السابقة. فأصبحت المقاييس العامة المتعالية التي يمكن أن تصنف ضمنها الأمور المفردة والمقيمة من متطلبات كل نظام سياسي، أصبحت قواعد خلقية لازمة لسلوك الناس فيما بينهم، ومقاييس عقلية لأزمة لإرشاد الأحكام العقلية الفردية ولا يكاد يوجد شيء فرض نفسه بسلطة أكبر وبنتائج أبعد مدى من هذا الدمج.

وقد أظهرت الأيام فيما بعد، وهذا مما يثبت استقرار الدمج، أنه كلما تطرق الشك إلى عنصر من عناصر الثالوث الروماني، الدين والسلطة والتقاليد، أو نبذ أي عنصر منها، لم يعد العنصران الآخران في مأمن. وهكذا أخطأ لوثر لما فكر أنّ تحدّيه السلطة الزمنية للكنيسة ولجوءه إلى الحكم العقلي الفردي الذي لا عاصم له، لن يمس التقاليد ولا الدين بسوء. وكذلك أخطأ هوبز وأصحاب النظريات السياسية في القرن السابع عشر حين أملوا أن تنجو السلطة والدين من دون التقاليد. وأخيرًا أخطأ الفلاسفة الإنسانيون حين فكّروا أن بالإمكان الحفاظ على تقاليد المدنية الغربية غير منفصمة من دون دين ومن دون سلطة.

(1) Eric Voegelin: **A New Science of Politics** شيكاغو 1952 الصفحة 78.

خامسًا

كان أهم نتائج دمج الأنظمة السياسية الرومانية في الآراء الفلسفية الإغريقية من الناحية السياسية أنه مكّن الكنيسة من تفسير المفاهيم المتناقضة المبهمة عن الحياة في الآخرة عند المسيحيين الأوائل على نور الأساطير السياسية الأفلاطونية، ومن ثم إعلاء نظام معقد من الثواب والعقاب على الأعمال والآثام التي لم تنل جزاءها العادل في الدنيا إلى مرتبة اليقين المؤكد من غير بيّنة. لم يحدث هذا قبل القرن الخامس، حين اعتبرت التعاليم الأولى عن تخليص جميع الآثمين، بما فيهم الشيطان نفسه «كما جاء بها أوريجانوس وظلّ غريجوريوس النمساوي يعتقد بها» وتفسير عذاب جهنم تفسيرًا روحيًا على أنه عذاب الضمير «وهذا أيضًا نادى به أوريجانوس» هرطقة أو بدعة، لكنه صادف سقوط روما وزوال نظام دنيوي ثابت الأركان، واضطلاع الكنيسة بالشؤون الدنيوية وظهور البابوية كقوة زمنية. كانت مفهومات عامة الشعب والمتعلمين عن آخرة فيها ثواب وعقاب شائعة بطبيعة الحال حينذاك شيوعها في العصر القديم. لكن الصيغة الأصلية المسيحية لهذه المعتقدات كانت تتسق مع «البشرى السارة» والفداء من الإثم فلم تكون وعيدًا بالعقاب الأزلي والعذاب المستديم، بل عكس ذلك(*) أي رحلة المسيح إلى العالم السفلي حيث أقام ثلاثة أيام، من موته حتى بعثه، كي يصفي جهنم ويقهر الشيطان ويحرر أرواح الآثمين الموتى، كما حرر أرواح الأحياء من الموت والعقاب.

إننا نواجه شيئًا من الصعوبة في معرفة المصدر السياسي غير الديني لفكرة جهنم معرفة صحيحة، لأن الكنيسة أدمجتها في وقت مبكر وفي صيغتها الأفلاطونية في المعتقدات الدوغماتية. ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الإدماج

(*) descensus ad inferos وردت باللاتينية في الأصل.

بدوره إلى تعكير فهم أفلاطون نفسه، إلى درجة اعتبار تعاليمه الفلسفية الصرفة عن خلود الروح التي وجهها إلى الخاصة، إلى الكافة، شيئًا واحدًا، إن اهتمام الفيلسوف مقتصر على ما لا يرى بل تدركه الروح وهي نفسها لا ترى(*)، ولذلك تذهب إلى هادس، مكان اللامرئيات(**) بعد أن يخلص الموت الجزء الخفي من الإنسان من الجسم وهو أداة إدراك الحواس(1). وهذا هو السبب في أن الفلاسفة دائمًا «يسعون وراء الموت وفقدان الحياة» على ما يبدو، وفي أن الفلسفة يمكن تسميتها أيضًا «دراسة الموت». أما الذين ليس لديهم خبرة عن حقيقة فلسفية تتعدى مجال الإدراك الحسي فلا يمكن طبعًا إقناعهم بخلود روح بلا جسد، وقد ابتدع أفلاطون لهؤلاء قصصًا عديدة يختتم بها محاوراته السياسية، وذلك عادة بعد أن تخفق الحجة ذاتها، كما هي الحال في **الجمهورية** أو بعد أن يتبين أن لا سبيل إلى إقناع خصم سقراط، كما هي الحال في **جُورجياس**(2). وأسطورة إر في **الجمهورية** هي

(*) ἀειδές وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) Ἀ- ίδης وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) المصدر ذاته 64 – 66.

(2) إذا استثنينا (**النواميس**) فإن من مميزات محاورات أفلاطون السياسية أن البحث يتوقف عند نقطة من النقاط وينقطع الجدل. ففي (**الجمهورية**) يتهرب سقراط من سائليه مرات عديدة، والسؤال المحير هو: هل تكون العدالة ممكنة إذا كان الفعل مخفيًا عن البشر والآلهة. ويتوقف البحث في ماهية العدالة عند 372 أ ثم يستأنف من جديد عند 427 هـ ولكن هنا تعرف الحكمة والـ εὐβουλία لا العدالة. ويعود سقراط إلى المسألة الرئيسية في 403 هـ، لكنه يبحث في σωφροσύνη بدلًا من العدالة. ثم يبدأ من جديد في 433 ب ويشرع في الحال تقريبًا في بحث صنوف الحكم، 445 هـ وما بعدها إلى أن تضع قصة الكهف كل النقاش على مستوى مختلف غير سياسي. وهنا يتضح لماذا لم يحصل غلاوكن على جواب مقنع: العدالة فكرة ويجب أن تدرك، ولا يمكن إيجاد أي إيضاح آخر.
أما أسطورة «أر» فتبدأ بقلب الحجة رأسًا على عقب. فالمهمة كانت هي العثور على العدالة من حيث هي كذلك حتى ولو كانت محجوبة عن الآلهة والناس. والآن (612) يريد سقراط أن يسحب اعترافه الأول لغلاوكن، ولو من أجل النقاش، بأنه يجب افتراض أن «الإنسان العادل قد يبدو غير عادل، والإنسان غير العادل عادلًا»، وبذلك لا يستطيع أحد، سواء أكان إلهًا أم إنسانًا، أن يعلم علم اليقين من هو العادل حقًا. وعوضًا عن ذلك يقدّم الافتراض بأن «طبيعة العادلين وغير العادلين معروفة حقًا عند الآلهة». وهنا أيضًا، يوضع النقاش في مستوى

أكثر هذه القصص إحكامًا وأبعدها أثرًا. وفي المدة ما بين أفلاطون والنصر الدنيوي للديانة المسيحية في القرن الخامس، الذي رافقه إقرار الدين لفكرة جهنم (ومنذ ذلك الحين أصبح هذا من مميزات العالم المسيحي حتى إن البحوث السياسية لم تكن بحاجة إلى ذكره على وجه التخصيص) لم يكد يظهر أي بحث مهم في المشكلات السياسية - باستثناء ما كتبه أرسطو - من دون أن يختتم بأسطورة على غرار الأسطورة الأفلاطونية[1]. وكتابة أفلاطون، لا التكهنات العبرانية والمسيحية الأولى عن الآخرة، هي رائد أوصاف دانتي المسهبة، إذ إننا نجد في كتابة أفلاطون لأول مرة لا مجرد مفهوم عن يوم الحساب يحكم فيه بالحياة الأبدية أو الموت الأبدي، وبالثواب أو العقاب، بل فصلًا جغرافيًا بين جهنم والمطهر والفردوس، والمفاهيم المحدّدة تحديدًا مربعًا عن مراتب العذاب الجسدي[2].

لا جدال في أن أساطير أفلاطون في الكتاب الأخير من (**الجمهورية**) وخاتمتي **فيدون** و**غورجياس** ذات مغزى سياسي صرف. فالتمييز بين الاقتناع الفلسفي بخلود الروح والاعتقاد المستحب سياسيًا بالحياة بعد الموت يتمشى جنبًا إلى جنب مع التمييز في فكرة المثل بين مثل الجميل كأسمى مثل عند

مختلف؛ مستوى الجمهور وخارج نطاق النقاش كليًا.

ويحدث مثل ذلك في Gorgias محاورة جورجياس، فسقراط يعجز مرة أخرى عن اقناع خصمه. ويدور النقاش حول عقيدة سقراط بأنه من الأفضل أن يقاسي الإنسان الظلم من أن يظلم، وحين يتضح أن كليكليس لم يقنع بالحجة، ينبري أفلاطون لسرد خرافة الحياة الآخرة كنوع من ultima ratio وخلافًا لما جاء في (**الجمهورية**) يسرد ما يسرد بكثير من التردد، مبينًا بذلك أن الذي يقص القصة؛ سقراط، لا يأخذها مأخذ الجد.

(1) تقليد أفلاطون واضح في الحالات المتعددة التي ترد فيها فكرة الموت الظاهري، كما وردت في شيشرون وبلوتارك، وإذا أردت بحثًا رائعًا لموضوع Somnium Scipionis لشيشرون وهي الأسطورة التي يختتم بها كتابه **Die Re Publica** راجع Richard Harder Ueber (Ciceros Somnium Scipionis) Kleine Schriften ميونيخ 1960، وهو يبين أيضًا أن أفلاطون وشيشرون لم يتبعا العقائد الفيثاغورية.

(2) ويصر على هذا إصرارًا خاصًا Marcus Dods في كتابه **Forerunners of Dante** أدنبره 1903.

الفيلسوف ومثل الخيّر كأسمى مثل عند رجل الدولة. ولكن بينما نجد أن أفلاطون في تطبيق فلسفته في المثل على ميدان السياسة، قد طمس الفرق الحاسم بين مثلي الجميل والخيّر، واستعاض في صمت وهدوء بالثانية عن الأولى في بحثه في الفلسفة، لا نجد شيئًا من هذا في التمييز بين روح أبدية، خفية غير مجسدة، وبين آخرة تعاقب فيها أجساد تحس بالألم. ومن أهم الدلائل على أن هذه الأساطير ذات صبغة سياسية أنها بإشارتها إلى عقاب جسدي، تتناقض تناقضًا فاضحًا مع فكرته في فناء الجسد، ولقد كان أفلاطون نفسه يدرك هذا التناقض[1]. ثم إنه عند سرده لأقاصيصه اتخذ احتياطات معقدة ليؤكد أن ما سيقوله ليس الحقيقة، بل رأيًا محتملًا يقنع المرء الكافة به «كأنه الحقيقة» [2]. وأخيرًا أليس من الواضح، ولا سيّما في **الجمهورية**، أن كل مفهوم الحياة بعد الموت هذا لا يمكن أن يبدو معقولًا للذين فهموا قصة الكهف ويعرفون أن العالم السفلي الحقيقي هو الحياة على الأرض؟

ولا ريب أن أفلاطون اعتمد على المعتقدات الشائعة، التي ربما قامت على تقاليد أورفيوس وفيثاغورس، في وصفه لحياة الآخرة، مثلما أن الكنيسة، بعده بألف سنة تقريبًا. استطاعت أن تتخير ما شاءت من المعتقدات أو التكهنات السائدة حينذاك فتجعل بعضه عقيدة ثابتة وتُسمّي البعض الآخر هرطقة أو بدعة، والفرق بين أفلاطون وأسلافه، كائنين من كانوا، أنه هو أول من أدرك الإمكانيات السياسية الصرفة الهائلة الملازمة لمثل هذه المعتقدات، كما أن الفرق بين تعاليم أوغسطين المفصلة عن جهنم والمطهر والفردوس وبين تكهنات أوريجانوس الإسكندري هو أنه هو (وربما ترتليانوس من قبله) قد فهم إلى أي مدى يمكن استخدام هذه

(1) راجع Gorgias 524

(2) راجع Gorgias 522 /3 و Phaedo 110. في (**الجمهورية**) 614 يشير أفلاطون حتى إلى قصة رواها يوليسيس إلى ألقينوس.

المبادئ وسيلة تهديد في هذه الدنيا، وبالإضافة إلى قيمتها النظرية بالنسبة لحياة بعد الموت، ولا شيء أكثر دلالة في هذا المجال من أن أفلاطون **هو الذي صاغ كلمة «لاهوت»، إذ إن الفقرة التي تستعمل فيها هذه الكلمة** الجديدة وردت في بحث سياسي صرف، أي في **الجمهورية** في القسم الذي تبحث فيه المحاورة في تأسيس المُدن[1]. فهذا الإله اللاهوتي الجديد ليس إلهًا حيًا، ولا إله الفلاسفة، ولا إلهًا وثنيًا، إنه بدعة سياسية، «مقياس المقاييس» [2] أي المقياس الذي بموجبه يمكن بناء المدن ووضع أسس السلوك الكافة. ثم إن اللاهوت تعلم تطبيق هذه المقاييس تطبيقًا مطلقًا. حتى حين تبدو عدالة الإنسان في حيرة من أمرها، أي في حالات الجرائم التي تفلت من العقاب والجرائم التي تعتبر عقوبة الموت عقوبة غير كافية بحقها. فإن «بيت القصيدة» بالنسبة للحياة بعد الموت، كما قال أفلاطون بصراحة هو أن الإنسان يقاسي «عن كل أذى يلحقه بأي من الناس عشرة أضعاف ذنبه»[3]. والواقع أن أفلاطون لم تكن لديه أية فكرة عن اللاهوت كما نفهمه اليوم، أي تفسير كلمة الله التي يوجد نصّها المقدس في التوراة والإنجيل، فاللاهوت عنده جزء لا يتجزأ من «علم السياسة»، وعلى وجه التخصيص، ذلك الجزء الذي يعلّم الخاصة أن يحكموا الكافة.

ومهما تكن الدوافع التاريخية الأخرى التي عملت على تطوير فكرة جهنم، فقد ظلّت تستعمل في العصور القديمة لأغراض سياسية في مصلحة الخاصة ليظلّوا مسيطرين أدبيًا وسياسيًا على الكافة. ونقطة البحث دائمًا هي: إن الحقيقة بطبيعتها ظاهرة بيّنة، ولذلك لا يمكن إظهارها بالجدل

(1) 48 **الجمهورية** 379 أ.

(2) كما سمى Werner Jaeger ذات مرة الإله الأفلاطوني في كتابه **Theology of the Early Greek Philosophers** أكسفورد 1947 الصفحة 194 (وما يليها).

(3) (**الجمهورية**) 615 أ.

ولا إثباتها[1]. ومن ثم فالعقيدة ضرورية الذين لا يستطيعون إدراك ما هو بيّن، وخفي ولا يقبل الجدل، في آنٍ واحد. وإذا أردنا أن نعبّر عن هذا بلغة أفلاطون قلنا إن الخاصة لا تستطيع أن تقنع الكافة بالحقيقة، لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون موضع إقناع، والإقناع هو الوسيلة الوحيدة في معاملة الكافة. غير أن الكافة إذ تنساق للروايات غير الموثوقة التي يرويها الشعراء والرواة يمكن إقناعها بتصديق أي شيء تقريبًا. والروايات الملائمة لنقل حقيقة الخاصة إلى الكافة روايات عن المكافأة والعقوبة بعد الموت، فإذا اقتنع المواطنون بوجود جهنم تصرفوا كأنهم يعلمون الحقيقة.

لم تتصد المسيحية للمعتقدات والنظريات عن حياةٍ بعد الموت طول مدة بقائها بلا مصالح ولا مسؤوليات دنيوية، بل تركتها حرة كما كانت في العصور القديمة. ولكن لما انتهى التطور الديني الصرف لهذه الديانة الجديدة وأصبحت الكنيسة تعي المسؤوليات السياسية وترغب في تحمّلها، وجدت نفسها أمام حيرة كالتي سبقت ظهور فلسفة أفلاطون السياسية. وهنا أيضًا أصبحت المسألة فرض معايير مطلقة في مجال مكّون من شؤون البشر وعلاقاتهم ولذلك فجوهره هو النسبية، ويقابل هذه النسبية أن أسوأ ما يمكن لرجل أن يفعله إزاء رجل آخر هو أن يقتله أي أن يسبب له حدثًا سيصيبه لا محالة «والتحسين» على هذا التحديد الذي تعرضه صور جهنم هو بالضبط أن العقاب يمكن أن يعني أكثر من «الموت الأبدي» الذي اعتبرته المسيحية في أول عهدها الجزاء الأوفى للإثم، أي العذاب الأبدي، والموت الأبدي بالنسبة إليه رحمة وخلاص.

إن إدخال جهنم أفلاطون إلى مجموعة المعتقدات الدوغماتية المسيحية قد زاد السلطة الدينية زيادة صارت تأمل معها أن تظل منتصرة

(1) راجع خاصة Seventh Letter عن عقيدة أفلاطون أن الحقيقة فيما وراء القول والبرهان.

في أي نزاع مع القوة الدنيوية. لكن ثمن هذه القوة الإضافية هو أن المفهوم الروماني للسلطة قد رقّ وضعف، وأن عنصر العنف أتيح له أن يندس في بنيان الفكر الديني الغربي وفي نظام الكنيسة الطبي، وباستطاعتنا أن نقدر هذا الثمن بواقع يمكن اعتباره أكثر من مربك، وهو أن رجالًا ذوي مكانة عالية لا يرقى إليها الشك - ومن بينهم ترتليانوس بل وتوماس الأكويني - اقتنعوا بأن أحدى مسرات الجنة هي التفرج على مشاهد عذاب جهنم الذي لا يوصف، ولربما لا يوجد في كل تطور المسيحية خلال القرون ما هو أبعد عن روح تعاليم المسيح الناصري وأكثر مغايرة لها من القائمة المفصلة بأنواع العقاب المقبل، ومن القوة الهائلة على الإكراه من طريق الخوف، اللتين لم تفقدا أهميتهما السياسية العامة إلا في المراحل الأخيرة من العصر الحديث، وأما من ناحية الفكر الديني، فمن سخرية القدر أن تؤدي «البشرى السارة» الواردة في الإنجيل ألا وهي القول بأن «الحياة الخالدة» في النهاية، لا إلى زيادة السرور، بل زيادة الخوف في هذه الدنيا، وألّا تهوّن على الإنسان مجابهة الموت، بل تصحبها.

وعلى كل حال فالواقع أنه من المحتمل أن تكون أهم نتائج تحول العصر الحديث إلى الدنيوية هي استبعاد العنصر السياسي الوحيد في الديانة التقليدية، أي مخافة جهنم، من الحياة العامة، بالإضافة إلى نبذ الدين. ونحن الذين ابتلينا بمشهد نوع جديد من الإجرام في عهد هتلر لم يسبق له مثيل، ولم يكد يتحداه أحد في القطرين المعنيين، إذ هو يغزو ميدان السياسة، ينبغي لنا أن نكون آخر من يستخف بتأثيره «الإقناعي» في عمل الضمير، ولربما تزداد وطأة هذه الخبرات إذا تذكرنا أن رجال الثورة الفرنسية والآباء المؤسسين في أميركا، في عصر التنوير ذاته، أصروا على أن يجعلوا خوف «إله منتقم»، ومن ثم الاعتقاد بحياة أخرى في المستقبل، جزءًا لا يتجزأ من الكيان السياسي الجديد. فإن السبب الواضح لشذوذ رجال الثورة أنفسهم

دون غيرهم عن الاتجاه العام في زمانهم هو أنهم نتيجة لفصل الكنيسة عن الدولة من جديد وجدوا أنفسهم أمام المأزق الأفلاطوني القديم. فلما حذروا من نبذ خوف جهنم من الحياة العامة، لأن ذلك سيمهد السبيل لاعتبار القتل نفسه شيئًا غير ذي بال كصيدِ طير الزقزاق، وإبادة شعب روهيلا أمرًا بريئًا كازدراد حشرة صغيرة مع لقمة من الجبن[1]. ولربما ترن كلماتهم بصوت النبوءة في آذاننا، لكنهم في الواقع لم يقولوها لإيمانهم الدوغماتي في «الإله المنتقم» بل لعدم ثقتهم بطبيعة الإنسان.

ولذلك فإن الاعتقاد بمستقبل من الثواب والعقاب، الذي ابتدعه أفلاطون عن وعي كأداة سياسية، واعتنقه غريغوريوش الكبير في صيغته الأوغسطينية، قد بقي بعد أن زالت العناصر الدينية والدنيوية التي سبق لها أن ثبتت دعائم السلطة في التاريخ الأوروبي، ولم تكشف أهمية الدين للسلطة الزمنية من جديد في القرون الوسطى، حين أصبحت الحياة الدنيوية دينية إلى درجة بعيدة، حتى إن الدين لم يصلح لأن يكون أداة سياسية، بل اكتشفت في العصر الحديث. وقد حجب الدوافع الحقيقية لاكتشافها ثانية المخالفات المتفاوتة في العار «بين العرش والهيكل» لما كان الملوك يخافون احتمال قيام الثورة فرأوا أن الشعب لا ينبغي أن يسمح له بفقدان دينه، لأن «كل من يهجر إلهه فسينتهي به الحال إلى هجران سلطاته الأرضية أيضًا» كما قال هاينه[2]. والنقطة المهمة هي بالأحرى أن الثوريين أنفسهم نادوا بالاعتقاد بحياة مستقبلة وأن روبسبير نفسه في النهاية قد أهاب «بالمشرع الحي الذي لا يموت» أن يبارك في الثورة، وأنه لم يخل دستور من الدساتير الأولى في

(1) هكذا يقول John Adams في **Discourses on Davila** في مجموعة كتاباته، بوسطن 1851 المجلد السادس، الصفحة 280.

(2) Wer sich von seinem Gotte resist، wird endlich auch abtrunning werden von seinen irdischen Behorden

أميركا من نصّ مناسب عن الثواب في المستقبل، وأن رجلًا مثل جون آدمز اعتبروهما «الأساس الحقيقي الوحيد للأخلاق»[1].

ليس من المستغرب حقًا أن تضيع عبثًا جميع هذه المحاولات للاحتفاظ بعنصر العنف الوحيد من الكيان المتداعي للدين والسلطة والتقاليد، ولاستعماله لحماية النظام السياسي الدنيوي الجديد. ولم يكن قيام الاشتراكية ولا اعتقاد الماركسيين بأن «الدين هو أفيون الشعب» هو الذي قضى عليها (والديانات الحقيقية إجمالًا والدين المسيحي بوجه خاص، بإلحاحه الذي لا يلين على الفرد ودوره في الخلاص، الذي أدّى إلى تشكيل قائمة منفصلة من الخطايا أطول منها في أي ديانة أخرى، لا يمكن استعمالها أبدًا والسيكولوجية والاجتماعية، أنسب بكثير لاكتساب روح الإنسان مناعة ضد وطأة الحقيقة المروعة من أي دين تقليدي نعرفه. ولو قارنا الاستسلام لإرادة الله المبني على التقوى بالخرافات المتعددة السائدة في القرن العشرين لبدا لنا كسكين الجيب الذي يحمله الصبي أمام الأسلحة النووية). ولعل الاعتقاد بأن «الأخلاق الصالحة» في المجتمع المتمدّن تعتمد في النهاية على الخوف والأمل المتصلين بحياة أخرى بدا لرجال السياسة في القرن الثامن عشر أمرًا لا يزيد على كونه منطقيًا مقبولًا، أما في القرن التاسع عشر فقد اعتبروا أن من الخزي أن تفترض محاكم إنكلترا مثلًا «أن اليمين لا قيمة لها إذا كان صاحبها لا يؤمن بالحياة في الآخرة». وذلك لا للأغراض السياسية فحسب، بل لأن هذا الافتراض معناه أيضًا «أن الذين يؤمنون بالآخرة لا يمنعهم من الكذب إلا خوفهم من جهنم»[2].

(1) من مسودة مقدمة دستور ماساشوستس. مجموعة كتاباته، المجلد الرابع 221.

(2) John Stuart Mill: **On Liberty** الفصل الثاني.

ومن الناحية السطحية، كان فقدان الإيمان بحياة في المستقبل أهم ما يُميّز عصرنا الحاضر من القرون التي سبقته، سياسيًا لا روحيًا. وهذا الفقدان محقق لا ريب فيه. إذ مهما يبلغ تدين الناس لو عادوا إلى الدين ثانية، أو مهما يكن مقدار ما تبقى الآن من الدين الحقيقي، أو مهما يكن العمق الذي تعتمد إليه جذور قيمنا الروحية داخل نظمنا الدينية، فإن خوفنا من جهنم لم يعد من جملة الدوافع التي تمنع أو تشجع أعمال أكثر الناس. وهذا شيء لا بدّ منه إذا كانت دنيوية الدنيا تعني الفصل بين الميدانين الديني والسياسي في الحياة، وفي هذه الظروف لم يكن بُدًّ من أن يفقد الدين عنصره السياسي، مثلما كان من المحتم أن تفقد الحياة العامة السند الديني، سند السلطة المتعالية. ويجدر بنا هنا أن نتذكر أن بدعة أفلاطون في إقناع الكافة باتباع مقاييس الخاصة ظلّت يوطوبية قبل أن يسندها الدين، لكن غايتها من بسط حكم الأقلية على الأكثرية كانت مكشوفة بحيث لم يكن فيها نفع. وللسبب ذاته تلاشت من المجال العام أنواع الإيمان بحياة الآخرة تلاشيًا سريعًا لما صحت فائدتها السياسية لكونها هي الوحيدة من بين كل مجموعة للعقائد الدرغماتية التي اعتبرت جديرة بالحفظ.

سادسًا

غير أن شيئًا واحدًا يسترعي النظر حقًا في هذا المقام، فبينما نجد أن جميع الأنماط والنماذج الأصلية والأمثلة الخاصة بعلاقات التسلط كاعتبار السياسي مداويًا وطبيبًا وخبيرًا ومدير دفة السفينة والمعلم العارف والمربي والحكيم، وكلها من أصل إغريقي، قد حفظت من دون تحريف وأفصح عنها أكثر فأكثر حتى أصبحت كلامًا مبتذلًا فارغًا، نجد أن الخبرة السياسية الوحيدة التي أدخلت السلطة في تاريخ العرب ككلمة ومفهوم وواقع - أي خبرة التأسيس الرومانية الأصل - قد اندثرت وغدت نسيًا

منسيًا. حتى إننا حالما نبدأ بالتحدث عن السلطة والتفكير فيها، وهي في الحقيقة من المفاهيم الرئيسية في الفكر السياسي. فكأنما وقعنا في متاهة من التجريدات والمجازات والاستعارات، يجوز فيها أن يحمل أي شيء معنى شيء آخر وصوابًا أو خطأ، لأننا ليس لدينا واقع في التاريخ أو في الخبرة اليومية يمكننا الاستعانة به مجتمعين. وهذا يدل في جملة ما يدل عليه؛ على شيء يمكن إثباته بطريقة أخرى، ألا وهو أن المفاهيم اليونانية بعد أن حباها الرومان القداسة من طريق التقاليد والسلطة، نبذت من الوعي التاريخي كل الخبرات السياسية التي لم يمكن إدخالها ضمن إطارها.

لكن هذا القول ليس صحيحًا تمام الصحة، ففي تاريخ الغرب السياسي نوع من الأحداث يعتبر فيه مفهوم التأسيس حاسمًا، وفي تاريخ الغرب الفكري مفكر سياسي واحد كان مفهوم التأسيس في كتاباته أساسيًا، إن لم يكن مهيمنًا. أما الأحداث فهي ثورات العصر الحديث، وأما المفكر فهو مكيافيللي، الذي وقف على عتبة هذا العصر، وكان أول من فكر في الثورة وإن لم يذكر اسمها أبدًا.

لا صلة لمكانة مكيافيللي الفريدة في تاريخ الفكر السياسي بنزعته الواقعية التي كثيرًا ما امتدح بها وإن كانت لم توضع موضع المناقشة. وكذلك فمن المؤكد أنه ليس أبا علم السياسة، وهو الدور الذي كثيرًا ما ينسب إليه الآن (وإذا كان معنى علم السياسة النظرية السياسية فأبو هذا العلم هو حتمًا أفلاطون لا مكيافيللي، وإذا أكدنا الصفة العلمية السياسية فلا يكاد يكون من الممكن أن يعود تاريخه إلى ما قبل نشوء العلم الحديث بكامله، أي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وفي رأيي أن الصفة العلمية لنظريات مكيافيللي كثيرًا ما يبالغ فيها مبالغة كبيرة). وعدم اهتمامه بالأحكام الخلقية، وتحرره من المحاباة صفتان مدهشتان حقًا، لكنهما لا تنفذان إلى لب الموضوع، وقد خدمتا شهرته أكثر مما خدمتا فهم كتاباته، لأن معظم قرّاء كتاباته في

ذلك الزمان واليوم على حدّ سواء، لا يقرؤونها بتمعّن لفرط ما تصدمهم، وحين يصر على أنه لا بدّ أن يكونوا أشرارًا. فمن المعلوم أنه لا يكاد يوجد مفكر آخر ازدرى «الأساليب التي يستطيع المرء حقًا أن ينهال بها السلطة، لا المجد»[1] بعنف كعنف ازدراء مكيافيللي لها. والواقع أنه لم يزد على أن قاوم مفهومي الخير اللذين نجدهما في تقاليدنا: المفهوم اليوناني عن «النافع» أو اللياقة، والمفهوم المسيحي عن خير مطلق ليس من هذه الدنيا، وفي رأيه أن هذين المفهومين صحيحان ولكن ضمن المجال الشخصي لحياة الإنسان، أما في الميدان السياسي العام فلم يكن لهما مكان مثلما لم يكن لضديهما: عدم اللياقة أو عدم الكفاية والشر. أما virtu[*] أو الحصافة والدهاء، التي هي في نظر مكيافيللي الصفة الإنسانية السياسية على وجه التحديد، فليس لها دلالة الشخصية الخلقية كما لكلمة Virtrus [**] عند الرومان، ولا دلالة الفضل المحايد خلقيًا كالكلمة الإغريقية ἀρετή[***] إن virtu هي استجابة الإنسان للدنيا أو بالأحرى لمجموعة الحظ والبخت Fortuna [****] التي تتفتح الدنيا فيها وتقدم نفسها وتهبها للإنسان، لحصافته ودهائه. ولا يوجد virtu من دون fortuna ولا fortuna من دون virtu والتفاعل بينهما يدل على انسجام بين الإنسان والعالم يتلاعبان وينجحان معًا وهذا الانسجام بعيد عن حكمة رجل الدولة بعده عن تفوق الفرد، في الخلق وسواه، وعن كفاية.

لقد تعلّم مكيافيللي من ضروب الصراع التي عاناها في خبرته أن يحتقر جميع التقاليد، مسيحية ويونانية، كما عرفتها الكنيسة وغذتها وأعادت تفسيرها

(1) **The Prince** الفصل 8.

(*) virtu وردت باللاتينية في الأصل.

(**) Virtrus وردت باللاتينية في الأصل.

(***) ἀρετή وردت بالإغريقية في الأصل.

(****) Fortuna وردت باللاتينية في الأصل.

من جديد. وصوب احتقاره نحو كنيسة فاسدة، قد أفسدت الحياة السياسية في إيطاليا، ولكنه نادى بأن مثل هذا الفساد لا مفرّ منه بسبب الصبغة المسيحية للكنيسة. إذ إن ما شهده ليس الفساد فقط، بل رد الفعل المناوئ للفساد، والإحياء الديني المخلص العميق الصادر عن الفرنسيسكان والدومينكان والذي بلغ ذروته بتعصب سافونا رولا الذي كان يحمل له جزيل الاحترام. فقاده احترامه لهذه القوى الدينية واحتقاره للكنيسة مجتمعين إلى استنتاجات معينة عن تناقض أساسي بين عقيدة المسرحية وسياستها تعود بالذاكرة على نحو غريب إلى القرون الأولى من التاريخ المسيحي. كان يعتقد أن كل اتصال بين الدين والسياسة يفسدهما جميعًا، وأن الكنيسة لو كانت غير فاسدة لكانت أشدّ ضررًا بالمجال العام من فسادها الحالي[1]، وإن تكن حينئذ أدعى بكثير إلى الاحترام. والشيء الذي غاب عنه، وربما لم يكن بد من أن يغيب عنه في زمانه، هو التأثير الروماني في الكنيسة الكاثوليكية، الذي ولا شك كان أقل وضوحًا بكثير من مضمونها المسيحي وإطارها النظري الإغريقي.

وقد ساق مكيافيللي شيء أكبر من حب الوطن وأكبر من الاهتمام بإحياء الحضارة القديمة في زمانه إلى البحث عن الخبرات السياسية الجوهرية عند الرومان كما فصلت في الأصل، بعيدة عن التقوى المسيحية بعدها عن الفلسفة الإغريقية. وتكمن روعة كشفه عن هذه الخبرات من جديد في أنه لم يكن بوسعه أن يبعث مفهومه للتقاليد يمكن الإفصاح عنه، ولا أن يستعين بمثل ذلك المفهوم. بل كان لزامًا عليه أن يعبّر عن الخبرات التي لم يكن الرومان قد حولوها إلى مفهومات، وإنما عبّروا عنها بتعابير الفلسفة الإغريقية بعد أن ابتذلوها لهذه الغاية[2]. أدرك مكيافيللي أن كل التاريخ

(1) راجع خاصة **Discourses** الكتاب الثالث، الفصل الأول.

(2) من الغريب أن اسم شيشرون قلما يرد في كتابات مكيافيللي وأنه تجنبه في تفسيره لتاريخ الرومان.

الروماني والعقلية الرومانية ترتكزان على خبرة التأسيس، وظنّ أنه لا بدّ أن يكون بالإمكان تكرار الخبرة الرومانية بتأسيس إيطاليا موحدة تصبح حجر الزاوية المقدس لهيئة سياسية «خالدة» للأمة الإيطالية، كما كان تأسيس المدينة الخالدة لشعب إيطاليا. وقد أدّى وعيه لبداءات مولد الأمم في زمانه، وللحاجة إلى مجتمع سياسي جديدًا ابتدع له اسم لم يكن معروفًا حتى ذلك الوقت lo stato(*) إلى الاعتراف به عامة وعن جدارة كأبي «الدولة - الأمة» الحديثة ومفهوم «عقل الدولة» الخاص بها. ومما هو أدعى إلى الدهشة، وإن يكن أقل شيوعًا، أن مكيافيللي وروبسبير كثيرًا ما يبدو عليهما أنهما يتكلمان لغة واحدة. فحين يبرر روبسبير العنف، «طغيان الحرية على الاستبداد» يخيّل إلى السامع كأنه يردد حرفيًا أقوال مكيافيللي الشهيرة عن ضرورة العنف لتأسيس هيئات سياسية جديدة ولإصلاح الفاسد منها.

وهذا التشابه أدعى إلى الدهشة لأن كلًا من مكيافيللي وروبسبير في هذا الصدد يذهبان إلى أبعد مما قاله الرومان في التأسيس، ولا ريب أن بالإمكان أن نأخذ عن الرومان أنفسهم العلاقة بين التأسيس والدكتاتورية، إذ إن شيشرون يهيب بسيبيكو أن يصبح أن يتسلم زمام الدكتاتورية لكي يعيد بناء الجمهورية(**). وأحس مكيافيللي وروبسبير كالرومان أن التأسيس هو الفعل السياسي الجوهري، العمل الوحيد الذي أنشأ الميدان السياسي العام وجعل السياسة ممكنة. لكنهما بخلاف الرومان الذين كانوا يعتبرون هذا حدثًا من أحداث الماضي، شعرا أن هذه «العناية» السامية تبرر كل «الوسائل» ولا سيّما وسيلة العنف. إنهما فهما فعل التأسيس في صورة الصنع، والسؤال في نظرهما هو كيف «نصنع» إيطاليا موحدة أو

(*) lo stato وردت بالايطالية في الأصل.

(**) De Re Publica، VI 12.

dictator rei publicae constituendae وردت باللاتينية في الأصل.

جمهورية فرنسية، وكان تبريرهما للعنف يسترشد بالحجة التالية المفهومة ضمنًا والتي منها يستمد ما يلازمه من صلاحية: «ليس في وسعك أن تصنع مائدة من دون أن تقتل شجرًا، ولا تستطيع أن تعمل العجة من دون أن تكسر بيضًا، ولا تستطيع أن تصنع جمهورية من دون أن تقتل أناسًا، وفي هذه الناحية التي قدر لها أن تصبح فيما بعد حاسمة في تاريخ الثورات لم يكن مكيافيللي وروبسبير رومانيين، والسلطة التي كان بوسعها أن يلجأ إليهما هي بالأحرى أفلاطون. فقد أوصى بالطغيان على أنه الحكم الذي يحتمل أن يتم التغيير فيه بأسهل وأسرع ما يمكن»[1].

في هذه الناحية المزدوجة بالذات، بسبب إعادة اكتشاف مكيافيللي لخبرة التأسيس، وإعادة تفسيره لها بتبرير (وسيلة العنف) للوصول إلى غاية سامية، يمكن اعتباره جدّ الثورات الحديثة، التي يمكن وصفها كلها بعبارة ماركس القائلة إن الثورة الفرنسية ظهرت على مسرح التاريخ في زي روماني. وفي رأيي أنه ليس من الممكن فهم عظمة الثورات الغربية في العصر الحديث ومأساتها، ما لم ندرك أن شعور العطف الروماني إزاء التأسيس هو الذي ألهمهما. فإذا كنت على صواب في تخميني أن أزمة عالمنا الحالي سياسية قبل كل شيء وأن «انحطاط الغرب» الشهير هو قبل كل شيء انحطاط الثالوث الروماني، الدين والتقاليد والسلطة، وما صحب ذلك من تزعزع أسس الميدان السياسي الرومانية على وجه التحديد، فإن ثورات العصر الحديث تبدو كمحاولات هائلة لترميم هذه الأسس، ولتجديد خيط التقاليد المقطوع ولاسترداد ما أضفى على الشؤون الإنسانية طيلة قرون عديدة نصيبًا من الهيبة والعظمة، من طريق تأسيس مجتمعات سياسية جديدة.

---

(1) 2 (النواميس) 711 أ.

ـ 4 ـ

ما هي الحرية؟

أولاً

يبدو سؤالنا، ما هي الحرية؟ محاولة يائسة. فكأن التناقضات القديمة العهد، في التعابير والشرائع، تتربّص لإقحام العقل في ورطات من الاستحالة المنطقية، بحيث يستحيل إدراك الحرية أو ضدها (تبعًا لأي جانبي الورطة يختاره العقل) كاستحالة إدراك مفهوم دائرة مربعة، ويمكن تلخيص المشكلة على أبسط أشكالها في أنها التناقض بين وعينا وضميرنا اللذين ينبئاننا بأننا أحرار، وأننا لذلك مسؤولون، وبين خبرتنا اليومية في العامل الخارجي الذي نوجه فيه أنفسنا وفقًا لمبدأ السببية. ففي جميع الأمور العملية - وخاصة السياسي منها - نعتبر الحرية الإنسانية حقيقة بديهية، وعلى هذا الافتراض البديهي تسنُّ القوانين في المجتمعات الإنسانية، وتتخذ القرارات، وتصدر الأحكام. أما في ميدان العلوم والنظريات فإننا على عكس ذلك نتصرف وفقًا لحقيقة لا تقل عنها بداهة وهي (لا شيء من العدم، ولا شيء من دون سبب)(*) باعتبار أن حياتنا نفسها في الواقع خاضعة للسببية وأنه إذا وجدت في نفوسنا ذات حرة في

(*) nihil ex nihilo، nihil sine cause وردت باللاتينية في الأصل.

أساسها، فمن المحقق أن هذه الذات لا تظهر ظهورًا لا لبس فيه في دنيا المحسوسات، وهي لذلك لا يمكن أن تصبح موضوعًا للتوكيد النظري.

ولهذا فحالما ينظر علم النفس إلى ما يعتبر ملكوته الخاص يتبيّن أن الحرية سراب لأن «الدور الذي تُمثّله القوة في الطبيعة باعتبارها سبب الحركة، له دور يقابله في ميدان العقل، حيث الحافز هو سبب السلوك»(1). نعم إن ميزان السببية - أي إمكانية التنبؤ بالنتيجة إذا عرفت جميع الأسباب - لا يمكن تطبيقه في مجال الشؤون البشرية، لكن استحالة التنبؤ تقريبًا ليست محكًا للحرية. وإنما تعني فقط أننا لا نستطيع أبدًا أن نعرف جميع الأسباب التي لها صلة بشأن من الشؤون البشرية، وذلك أولًا لكثرة العوامل المعنية، وثانيًا لأن الحوافز البشرية، خلافًا للقوى الطبيعية، ما زالت مخفية عن أنظار الجميع، عن مراقبة الآخرين ومراقبتنا نحن لباطن نفوسنا.

نحن مدينون بأفضل إيضاح لهذه الأمور الغامضة لكانْت ولما توصلت إليه بصيرته من أن إدراك الحرية بالحس الباطني وفي مجال الخبرة الباطنية متعذر كتعذّر إدراكها بالحواس التي بها نعرف الدنيا ونفهمها. وسواء أكانت العليّة مبدأ فعالًا في مجالي الطبيعة والكون أم لا، فإن من المؤكد أنها مقولة من مقولات الذهن يستطيع من طريقها أن يجلب النظام إلى المعطيات الحسية، مهما تكن طبيعتها، وهو بذلك يجعل الخبرة ممكنة. ومن ثم فإن التناقض بين الحرية العملية واللاحرية النظرية، (وهما تتساويان في البداهة كلّ في مجالها الخاص) لا يقتصر على الازدواج بين العلم والأخلاق، بل يتعدّى ذلك إلى خبرة الحياة اليومية التي هي نقطة انطلاق كل من الأخلاق والعلم. وليست النظرية العلمية هي التي تذيب وتفني الحرية التي يقوم

(1) لقد سايرنا هنا Max Planck في «Causation and Free Will» في The New Science نيويورك 1959 لأن المقالتين اللتين كتبهما من وجهة نظر رجل العلم؛ تتحليان بجمال كلاسيكي يتجلى في بساطتهما ووضوحهما الحاليين من كل نزعة تبسيطية.

عليها تصرفنا العلمي، بل يذيبها الفكر نفسه، في فهمه السابق لظهور العلم والفلسفة، فحالما نفكّر في عمل نقوم به على افتراض أن الواحد منا عامل حرّ، يصبح هذا العمل خاضعًا لتأثير نوعين من السببية، سببية الحافز الباطني من جهة، ومبدأ السببية الذي يحكم العالم الخارجي من جهة أخرى. وقد خلّص كانْت الحرية من هذا الهجوم المزدوج بأن ميّز بين عقل «خالص» أو نظري و«عقل عملي» مركزه الإرادة الحرة، مما يجعل من المهم أن نتذكر أن العامل ذا الإرادة الحرة، الذي يكاد يكون في غاية الأهمية، لا يظهر أبدًا في عالم المحسوسات، لا في العالم الخارجي لحواسنا الخمس ولا في ميدان الحس الباطني الذي بواسطته أشعر بنفسي. وهذا الحلّ الذي يجعل سلطة الإرادة وإدراك العقل بمثابة خصمين متجابهين، فيه الكثير من البراعة ولربما كان كافيًا لوضع قانون خلقي لا يقل في اتساقه المنطقي عن القوانين الطبيعية، لكنه لا يزيل أكبر الصعوبات وأخطرها وهي أن الفكر نفسه في شكله النظري وما قبل النظري، يخفي الحرية. هذا بالإضافة إلى أنه من المستغرب حقًا أن تكون ملكة الإرادة التي تتكون وظيفتها الرئيسية من الأمر والسيطرة هي موطن الحرية.

إن مشكلة الحرية حاسمة بالنسبة إلى موضوع السياسة، وليس في مصلحة أية نظرية سياسية أن تتجاهل أن هذه المشكلة قد قادتنا إلى «الغاية المعتمة التي ضلت فيها الفلسفة طريقها»[1]، وإنني أزعم في ما يلي من الآراء أن سبب هذه الظلمة أو هذا الغموض هو أن ظاهرة الحرية لا تظهر مطلقًا في عالم الفكر، وإنني في الحوار الذي يدور بيني وبين نفسي وتُثار فيه المسائل الفلسفية والميتافيزيقية لا أمارس الحرية ولا ضدها، وإن التقاليد الفلسفية، التي سنبحث في مصدرها من هذه الناحية في ما بعد، قد شوهت

(1) المرجع ذاته.

بدلًا من توضح فكرة الحرية كما تصوّرها الخبرة الإنسانية، بأن نقلتها من مجالها الأصلي وهو ميدان السياسة والشؤون البشرية عامة، إلى ملكوت باطني، **وهو الإرادة، حيث تتعرض لمراقبة النفس، ومن أجل تقديم تبرير** في البداءة، يمهد لموقفي هذا، يحسن بي أن أذكر أن مشكلة الحرية كانت تاريخيًا آخر المسائل الميتافيزيقية الكبرى المتمتعة بقداسة القدم، كالوجود والعدم والروح والطبيعة والزمن والسرمدية... إلخ، التي أصبحت موضوعًا للبحث الفلسفي. فلا يوجد أي اهتمام بالحرية في تاريخ الفلسفة العظيمة من عهد ما قبل سقراط حتى أفلوطين، آخر الفلاسفة القدماء. ولما ظهرت الحرية للمرة الأولى في تقاليدنا الفلسفية كانت خبرة الهداية الدينية – عند بولس أولًا ثم أوغسطين – وهي التي سبّبت ظهورها.

إن الميدان الذي كانت الحرية دائمًا معروفة فيه، لا كمشكلة بل كحقيقة من حقائق الحياة اليومية، هو ميدان السياسة، وحتى في أيامنا هذه لا بدّ لنا عند التحدّث عن مشكلة الحرية أن نضع نصب أعيننا (سواء أعلمنا أم لم نعلم) موضوع السياسة، باعتبار الإنسان مخلوقًا وهب موهبة العمل. فإن العمل والسياسة هما الوحيدان بين مجموع قدرات الحياة البشرية وإمكاناتها اللتين لا يمكننا حتى تصورهما من دون أن نفترض على الأقل أن الحرية موجودة، ولا نكاد نعرض لأية مسألة سياسية من دون أن نعرض تصريحًا أو تلميحًا لمشكلة من مشكلات حرية الإنسان، وليست الحرية فقط واحدة من المشكلات والظواهر الكثيرة في ميدان السياسة بمعناه الصحيح، كالعدل والقوة والمساواة. إن الحرية التي لا تصبح إلا ما ندر – في أوقات الأزمات والثورات – الهدف المباشر للعمل السياسي، هي في الواقع السبب الذي من أجله يعيش الناس في أي نظام سياسي على الإطلاق، ومن دونها لا معنى للحياة السياسية كحياة سياسية. إن السبب المبرر للسياسة هو الحرية، ومحكها هو العمل.

الحرية التي نفترض في كل نظرية سياسية أنها موجودة، والتي يأخذها بعين الاعتبار حتى أولئك الذين يمدحون الطغيان، هي عكس «الحرية الباطنية» أعني الفراغ الداخلي الذي يلجأ إليه الناس حين يفرون من القسر الخارجي فيشعرون أنهم أحرار. وهذا الشعور الباطني يظل من دون أيّ تعبير ظاهري، ولذلك فهو بطبيعته لا علاقة له بالناحية السياسية، ومهما يكن حظه من الشرعية، ومهما أبدعت أواخر العصور القديمة في وصفه، فإنه تاريخيًا ظاهرة جاءت متأخرة، وكان في الأصل نتيجة نفور من الدنيا تحوّلت فيه الخبرة الدنيوية إلى خبرة داخل نفس الإنسان ذاته. خبرة الحرية الباطنية، مشتقة من غيرها إذ إنها دائمًا تفترض انصرافًا عن الدنيا التي حرم فيها المرء الحرية إلى باطن لا يستطيع غيره أن يلجه، ولا يظن أحد أن هذا الفراغ الباطني الذي تحتمي فيه النفس من الدنيا هو القلب أو العقل، إذ إن كلا هذين لا يوجدان ولا يعملان الا بالاتصال المتبادل مع الدنيا. فالذين لم يكن لهم مكان خاص بهم في الدنيا في أواخر العصور القديمة وبذلك أعوزهم الوضع الدنيوي الذي ظلّ يعتبر بالإجماع من أوائل العصور القديمة حتى منتصف القرن التاسع عشر شرطًا أساسيًا للحرية، لم يكتشفوا القلب ولا العقل، وإنما اكتشفوا الباطن كمكان في دخيلة نفس الإنسان فيه الحرية المطلقة.

وتتضح طبيعة الاشتقاق في الحرية الباطنية، أو في النظرية القائلة: «إن المنطقة الملائمة لحرية الإنسان» هي «ملكوت الوعي الباطني»[1]. إذا رجعنا إلى أصولها، ولا يُمثّل هذا الاتجاه الفرد العصري للانطلاق والتطوّر والتوسّع والذي يخشى محقه أن يتغلب المجتمع على فرديته، ويصر ويؤكد «أهمية العبقرية» والأصالة، بل يمثل أشياع الفرق الطائفية

(1) **On Liberty**: John Stuart Mill.

الشعبيون المخاطبون للجماهير في أواخر العصور القديمة، الذين لا تكاد صلتهم بالفلسفة تتعدى اسمها. فلذلك ما زلنا نجد أقوى الحجج على **تفوّق الحرية الباطنية المطلق في رسالة كتبها أبكتاتوس ويبدؤها بقوله: إن الحر هو الذي يحيا كما يشاء**[1]، وهو تعريف يردد ترديدًا غريبًا جملة من كتاب أرسطو في (**علم السياسة**) الذي يرد فيه القول: «إن الحرية معناها أن يعمل المرء ما يشاء» على لسان أولئك الذين لا يعرفون ما هي الحرية[2]. ثم يمضي أبكتاتوس فيبيّن أن الإنسان حرّ إذا اقتصر على ما هو داخل في نطاق قدرته، وإذا لم يتطاول إلى مجال يجد فيه ما يعوقه[3]. إن«علم الحياة»[4] ينحصر في معرفة السبيل إلى التفرقة بين العالم الغريب الذي لا سلطة للمرء عليه والذات التي يتصرف فيها كما يروق له[5].

ومن الممتع من الناحية التاريخية أن نلاحظ أن ظهور مشكلة الحرية في فلسفة أوغسطين قد سبقته كما رأينا محاولة واعية لفصل فكرة الحرية عن السياسة، والتوصّل إلى صيغة يمكن من خلالها أن يكون المرء عبدًا في الدنيا ويظلّ مع ذلك حرًا. أما من ناحية المفهومات فإن حرية ابكتاتوس التي هي عبارة عن كون الإنسان حرًا من شهواته، ليست إلا قلبًا للمفهومات السياسية القديمة الدارجة، وتتراءى الخلفية السياسية التي صيغت إطارها مجموعة هذه الفلسفة الشعبية، ألا وهي تدهور الحرية البيّن في أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية، في الدور الذي تقوم به فيها مفاهيم كالقوة والسيطرة والملكية. فبموجب المفهوم القديم، لا يستطيع الإنسان أن يحرّر نفسه من الحاجة إلا بالسطوة على الآخرين، ولا يكون حرًا إلا إذا

---

(1) راجع On Freedom في **Dissertationes** الكتاب الرابع 1، الفقرة 1.

(2) 1310 أ 25 وما بعدها

(3) المرجع المشار إليه، الفقرة 75.

(4) المرجع ذاته، الفقرة 118.

(5) الفقرتان 81 و83.

امتلك مكانًا، أو دارًا في هذه الدنيا. فجاء أبكتاتوس وترجم هذه العلاقات الدنيوية إلى علاقات في دخيلة نفس الإنسان، وبذلك اكتشف أنه لا توجد قوة مطلقة كقوة الإنسان على نفسه، وأن المكان الباطني الذي يكافح فيه الإنسان ويخضع نفسه هو ما يمتلكه أكثر مما يستطيع أن يمتلك أية دار دنيوية، أي إنه يجد فيه أكبر أمان من التداخل الخارجي.

ومن ثم، فعلى الرغم من الأثر العظيم الذي كان لمفهوم حرية باطنية غير سياسية في تقاليد الفكرة، فإننا لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إن الإنسان ما كان ليعرف شيئًا عن الحرية الباطنية لو لا أنه خبر قبلها حالة الحرية كحقيقة دنيوية ملموسة، فنحن نعي الحرية أو نقيضها أول ما نعيها في اتصالاتنا بالآخرين، لا في اتصالنا بأنفسنا، وقبل أن تصبح الحرية صفة من صفات الفكر أو خاصة من خصائص الإرادة، كانت معروفة كحالة مميزة للرجل الحر، التي مكنته من الثقل والخروج من داره ودخول دنيا الناس ومقابلة الآخرين بالقول والفعل، ولا ريب أن هذه الحرية قد سبقها تحرر، فلكي يكون الإنسان حرًا لا بدّ أن يكون قد حرّر نفسه من حاجات المعيشة. لكن مرتبة الحرية لم تنبثق من عملية التحرر تلقائيًا. بل احتاجت الحرية - بالإضافة لمجرد التحرر - إلى رفقة آخرين من المنزلة ذاتها، كما احتاجت إلى مكان عام لملاقاة الآخرين فيه، وبعبارة أخرى عالمًا منظمًا تنظيمًا سياسيًا يستطيع كل رجل حر أن يندمج فيه قولًا وفعلًا.

من الجلي أن ليس كل اتصال بين البشر ولا كل نوع من أنواع الاجتماع يتسم بالحرية. فحيث يعيش الناس معًا، ولكن من دون أن يتكوّن منهم مجتمع سياسي - كما هي الحال مثلًا في المجتمعات القبلية أو في عزلة الحياة المنزلية - لا تكون العوامل التي تتحكم في أعمالهم وتصرفاتهم الحرية، بل ضرورات الحياة والاهتمام بالمحافظة عليها. بالإضافة إلى هذا فحيثما لا تصبح الدنيا التي اصطنعها الإنسان مشهدًا للعمل والكلام - كما

هي الحال في المجتمعات التي يسيطر عليها الطغيان فتنفي رعاياها إلى محيط المنزل الضيق وبذلك تمنع قيام ميدان عام - لا يكون للحرية واقع دنيوي. والحرية من دون الميدان العام المضمون سياسيًا، يعوزها المكان الدنيوي الذي يمكنها أن تظهر فيه. نعم إنها قد تظلّ تقطن قلوب الناس في هيئة رغبة أو إرادة أو أمل أو حنين، ولكن قلب الإنسان، كما نعلم جميعًا، مكان قاتم الظلمة، ومهما جرى في ظلمته لا يمكن أن يعد حقيقة تقبل البرهان، والحرية (كحقيقة قابلة لإقامة الدليل عليها) والسياسة متطابقتان وتتصل إحداهما بالأخرى كما يتصل جانبًا الأمر الواحد.

لكن هذا التطابق نفسه بين السياسة والحرية هو ما لا نستطيع اعتباره أمرًا مسلَّمًا به على نور خبرتنا السياسية الراهنة. فقيام التوتاليتارية وادعاؤها بأنها قد أخضعت جميع مجالات الحياة لمتطلبات السياسة، وإنكارها الدائم للحقوق المدنية، ولا سيّما حقوق الحياة الشخصية وحق التحرر من السياسة، تجعلنا نشكّ في تطابق السياسة والحرية، لا بل في إمكان انسجامها، ونميل إلى الاعتقاد بأن الحرية تبدأ حيث تنتهي السياسة، لأننا قد رأينا أن الحرية اختفت لمّا طغى ما يُسمّى بالاعتبارات السياسية على كل ما عداه. أفلم تكن عقيدة الليبراليين القائلة «كلما نقصت السياسة زادت الحرية» عقيدة صحيحة؟ أو ليس صحيحًا أنه كلما ضاق الحيز الذي تشغله الأمور السياسية اتسع نطاق الحرية؟ وحقًا ألسنا نقيس مقدار الحرية في أي مجتمع قياسًا صحيحًا بالمجال الذي يفسحه لأنواع النشاط التي تبدو غير سياسية، كالعمل الاقتصادي الحر وحرية التعليم والدين والمناشط الثقافية والفكرية؟ أليس صحيحًا ما يساور نفوسنا جميعًا من الاعتقاد بأن السياسة لا تنسجم مع الحرية إلا بسبب وعلى قدر ما تضمنه من التحرر من السياسة؟

إن تعريفنا هذا للحرية السياسية بأنها إمكانية التحرر من السياسة لا تدفعنا إليه خبراتنا الحديثة وحدها. بل كذلك الدور الكبير الذي قام به

هذا التعريف في النظريات السياسية. ولا حاجة بنا إلى الذهاب إلى أبعد من مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين غالبًا ما اعتبروا الحرية السياسية مجرد مرادف للأمن. فكانت الغاية القصوى للسياسة، «غاية الحكومة». ضمان الأمن، والأمن بدوره جعل الحرية ممكنة، ودلّت لفظة «الحرية» على جوهر النشاطات التي كانت تجري خارج مجال السياسة، وحتى مونتسكيو نفسه. على الرغم من أنه كان ردًا رأى في ماهية السياسة مغاير لآراء هوبز أو سبينوزا، وكان يضعها في مرتبة أعلى مما وضعاها فيها، فإنه قد ظلّ من آنٍ إلى آخر يسوي بين الحرية السياسية والأمن(*)، وأدّى ظهور العلوم السياسية والاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى توسيع الصدع ما بين الحرية والسياسة. فإن الحكومة، التي ظلّت منذ بدء العصر الحديث تعتبر مرادفة لميدان الشؤون السياسية بأكمله، أصبحت الآن تعتبر الحامي المعتمد لعملية الحياة، أي لمصالح المجتمع وأفراده. أكثر منها للحرية، وبقي الأمن المحك الحاسم، ولكن ليس أمن الفرد من «الموت الناتج من أعمال العنف» كما جاء في كتاب هوبز (حيث الشرط الأساسي في جميع أنواع الحرية هو التحرّر من الخوف) بل أمن يتيح تطور عملية الحياة للمجتمع ككل تطورًا لا تشوبه شائبة. وعملية الحياة هذه غير مقيدة بالحرية، بل تخضع للضرورة الملائمة لها، وهي لا تسمّى حرية إلا كما نقول عن الغدير أنه يجري حرًا طليقًا، وليست الحرية هنا الهدف اللاسياسي للسياسة، بل هي ظاهرة جانبية، وهي بمثابة حدود لا ينبغي للحكومة أن تتخطاها إلا إذا تعرّضت الحياة نفسها ومصالحها وحاجاتها الماسة للخطر.

(*) راجع **Esprit des Lois** 2:XII وردت بالفرنسية في الأصل.
«La liberté Philosphique consiste dans L'exercise de la volonté.. La Liberté Politique consiste dans la sûreté».

وهكذا فلسنا وحدنا نفصل الحرية عن السياسة نحن الذين لدينا أسباب تحملنا على الارتياب في السياسة من أجل الحرية، بل لقد فصل بينهما العصر الحديث بأسره. وبمقدوري أن أتعمق في الماضي إلى أبعد من هذا وأستعيد ذكريات وتقاليد أقدم. ولقد كان المفهوم الدنيوي السابق لعصرنا هذا متشددًا في الإصرار على فصل حرية الرعية عن أي إسهام مباشرة في الحكم، «فحرية الشعب وطلاقته قائمة على أنه تحكمه القوانين التي بموجبها يصبح مالكًا لحياته وأمواله إلى أقصى حدّ، وليست في إسهامه في الحكم، فإن ذلك لا علاقة له بها» كما قال شارل الأول من على المقصلة، ولم تكن مطالبة الناس فيما بعد بحصتهم في الحكم أو في الدخول إلى مجال السياسة نتيجة لرغبتهم في الحرية، بل بسبب عدم ثقتهم بالذين كانوا يحكمون في حياتهم وأموالهم. وكذلك نشأ المفهوم المسيحي للحرية السياسية عن شك المسيحيين الأوائل في ميدان الحياة العامة كميدان عام وعن عدائهم لهذا الميدان فطالبوا بالانعتاق من مهامه لكي يكونوا أحرارًا. وقد سبق هذه الحرية المسيحية من أجل الخلاص، كما رأينا من قبل امتناع الفلاسفة عن المشاركة في السياسة كضرورة لأسمى أساليب الحياة وأكثرها حرية «حياة التأمل»(*).

وعلى الرغم من خطورة هذه التقاليد، ومن إلحاح خبراتنا الذي قد يكون أبعد أثرًا - وكلاهما يحثان في اتجاه واحد على فصل الحرية عن السياسة - فإنني أظن أن القارئ قد يتصوّر أنه قرأ بديهة قديمة حين قلت إن السبب المبرر لقيام السياسة هو الحرية، وإن خبرتنا لهذه الحرية هي قبل كل شيء في «الفعل»، ولن أزيد فيما يلي على أن أفكر مليًا في هذه البديهة.

(*) vita contemplativa وردت باللاتينية في الأصل.

ثانيًا

ليست الحرية في ارتباطها بالسياسة ظاهرة من ظواهر الإرادة. فنحن لا نبحث هنا حرية الاختيار(*) التي تحكم وتقرّر بين شيئين معطيين أحدهما خير والآخر شرّ، ويحتم اختيارهما سلفًا بباعث لا يكاد يناقش حتى يبدأ مفعوله، «ولذلك، بما أنني لا أستطيع أن أكون محبًا، فأتمتع بهذه الأيام الجميلة العذبة الحديث، فقد عزمت أن أكون وغدًا فأكره لذات هو الزمن التافهة». بل هي (إذا أردنا أن نقتبس مرة أخرى عن شكسبير) حرية بروتس: «سيتم هذا أو سنموت في سبيله». أي حرية استدعاء شيء إلى الوجود لم يكن موجودًا من قبل. ولم يكن معطى، حتى ولا يمكن إدراكه أو تصوّره، ولذلك لم تكن معرفته ممكنة، إذا توخّينا الدقة في التعبير، ولكي يكون العمل حرًا يلزمه أن يكون حرًا من البواعث من جهة ومن هدفه المقصود كنتيجة قابلة للتنبؤ من جهة أخرى، ولا يعني هذا أن الحوافز والأهداف ليست عوامل مهمة في كل عمل، لكنها هي العوامل التي تحدّده، والعمل حر بقدر ما يستطيع أن ينمو فوقها وبقدر ما هو محدّد ومقرر فهو يسترشد بهدف مستقبل، قد أدرك العقل أنه مستحب قبل أن تريده الإرادة، ومن ثم يهيب العقل بالإرادة، إذ إن الإرادة وحدها تستطيع أن تفرض العمل، على حدّ وصف دنزسكوتس لهذه العملية بأسلوبه الذي عرف به، وقد أعدنا صياغته بقصد الإيضاح(**). ويختلف هدف العمل ويتوقف على الظروف المتغيرة في هذه الدنيا، ومعرفة الهدف ليست مسألة تتعلق بالحرية ولكنها مسألة تفكير صحيح وخاطئ، والإرادة إذا نظرنا إليها كملكة إنسانية

(*) liberum arbitrium وردت باللاتينية في الأصل.

(**) Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit-sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare. Oxon. IV، d. 46، qu. 1، no. 10. وردت باللاتينية في الأصل.

واضحة المعالم ومنفصلة تتبع حكم العقل، أي إدراك الهدف الصحيح، ثم تأمر بتنفيذه، وليست سلطة الأمر وفرض العمل مسألة حرية، بل هي مسألة قوة أو ضعف.

إن العمل بقدر ما هو حر ليس خاضعًا لإرشاد العقل، ولا لأمر الإرادة - مع أنه يحتاج إلى كليهما للوصول إلى أي هدف معين - لكنه ينبثق من شيء مختلف كل الاختلاف سأسميه (على طريقة تحليل مونتسكيو الشهير لأنواع الحكم) مبدأ. والمبادئ لا تعمل من داخل النفس كالبواعث، «دمامتي» أو «حُسني» بل هي تلهم من الخارج. وهي عامة إلى درجة لا تستطيع معها أن توصي بأهداف معيّنة، مع أن من الممكن الحكم على كل هدف على نور مبدئه حالما يبدأ العمل. فإن المبدأ الملهِم (بكسر الهاء) - على العكس من العقل الذي يتقدّم على الفعل، وعلى العكس من أمر الإرادة الذي يتسبب في حدوثه - لا يصبح واضحًا تمام الوضوح إلا في صميم الفعل المحقق نفسه، ولكن بينما تفقد مزايا حكم العقل فاعليتها، وتستنزف قوة الإرادة الآمرة نفسها، أثناء حدّوث العمل الذي ينفذانه بالتعاون، فإن المبدأ الذي ألهم العمل لا يفقد شيئًا من قوته أو فاعليته في أثناء التنفيذ. ويمكن إعادة مبدأ العمل المرة تلو المرة، فهو لا ينفد، بخلاف هدفه، وشرعية المبدأ شاملة، لا تتقيد بأي شخص معين أو جماعة معينة، بخلاف باعثه. إلا أن ظهور المبادئ واضحة جلية لا يتأتى إلا من طريق العمل، فهي ظاهرة في الدنيا ما دام العمل قائمًا، لكنها تختفي بانتهائه، ومن هذه المبادئ الشرف أو المجد، وحب المساواة، الذي سماه مونتسكيو «الفضيلة» أو التفوق، أو الامتياز، أي ما عبّر عنه الإغريق بعبارة (حاول دائمًا أن تبذل أقصى جهدك وأن تكون أفضل الجميع)، ولكن من هذه المبادئ أيضًا الخوف، أو عدم الثقة، أو الكراهية. وتظهر الحرية أو

نقيضها في العالم كلما أصبحت هذه المبادئ أمرًا واقعًا من طريق العمل، وظهور الحرية، كاتضاح المبادئ، يتطابق مع تحقيق الفعل. **والناس أحرار - وهذا يختلف عن حيازتهم لموهبة الحرية - ما داموا يقومون بعمل، لا قبل ذلك ولا بعده، إذ أن كونك حرًا لا يعني سوى أنك تعمل.**

ولعل أفضل إيضاح للحرية كشيء ملازم للعمل هو مفهوم مكيافيللي عن virtù أي التفوق(*) الذي يغتنم به المرء الفرص التي تتيحها له الدنيا في هيئة البخت fortuna(**)، وأفضل تفسير لمعناها هو «البراعة الفنية» أي الإبداع الذي نعزوه إلى الفنون المؤدّاة (باعتبارها مغايرة لفنون الصنع الخلاقة) حيث يجيء التفوق في الأداء نفسه لا في نتاجٍ يبقى بعد أن يزول النشاط الذي أتى به إلى حيز الوجود ويصبح مستقلًا عنه، وتذكرنا صفة البراعة في virtù(***) مكيافيللي بحقيقة لم يكد مكيافيللي نفسه يعيها، وهي أن الإغريق كانوا دائمًا يستخدمون مجازات كالعزف على الناي، والرقص والتطبيب وركوب البحر لتمييز السياسة من غيرها من النشاطات، أي إنهم استقوا ضروب التماثل التي قالوا بها من الفنون التي تكون براعة الأداء فيها حاسمة.

وبما أن القيام بأي عمل يحتوي على عنصر البراعة الفنية، أو بما أن البراعة الفنية هي الإبداع الذي نعزوه إلى فنون الأداء. فكثيرًا ما عرفت السياسة بأنها «فن». وهذا ليس بالطبع تعريفًا وإنما هو مجاز، والمجاز يصبح باطلًا إذا ارتكبنا الخطأ الشائع فاعتبرنا الدولة أو الحكومة عملًا فنيًا، أي تحفة فنية جماعية. وفي مفهوم الفنون

(*) virtù وردت باللاتينية في الأصل.

(**) fortuna وردت باللاتينية في الأصل.

(***) virtù وردت باللاتينية في الأصل.

الخلاقة، التي تنتج شيئًا ملموسًا وتحوّل الفكر الإنساني إلى شيء مادي بحيث يكون للشيء المنتج وجود ذاتي، تعتبر السياسة نقيض الفن تمامًا، وهذا بالطبع لا يعني أنها علم. إن الأنظمة السياسية، بغض النظر عن جودة تخطيطها أو رداءته، تعتمد في استمرار بقائها على القائمين بها، ويتم الحفاظ عليها بالوسائل التي أوجدتها. إن الوجود المستقل يشير إلى أن العمل الفني هو نتيجة صنع، واعتماد الدولة الكلي على أفعال أخرى لاحقة تبقيها في حيز الوجود يشير إلى أنها نتيجة عمل.

والنقطة المهمة هنا ليست كون الفنان الخلاق حرًا في أثناء عملية الخلق، بل المهم أن عملية الخلق لا تتم على مرأى من الجمهور ولا يقدر لها أن تظهر في الدنيا. لذلك يبقى عنصر الحرية مخفيًا، مع أنه لا شك موجود في الفنون الخلاقة، فليست عملية الخلق الحرة هي التي تظهر في النهاية وتكون ذات أهمية للعالم، بل العمل الفني نفسه، نتاج العملية. وفنون الأداء، على عكس هذا، ذات صلة وثيقة بالسياسة، فالفنانون الذين يقومون بالأداء - الراقصون وممثلو التمثيليات وعازفو الموسيقى ومن شابههم - بحاجة إلى نظارة ومستمعين لإظهار براعتهم الفنية، مثلما أن الرجال العاملين بحاجة إلى حضور آخرين يشهدون أعمالهم، فكلا الطرفين بحاجة إلى مجال يعده الجمهور «لعملهما» وكلاهما يعتمد على الآخرين في الأداء، ولا يجوز اعتبار مثل هذا المكان للظهور أمرًا مسلّمًا به ما عاش الناس معًا في مجتمع صغير، أما المدينة الإغريقية فقد كانت يومًا ما بالضبط ذلك «الشكل الخاص من أشكال الحكومة» الذي هيأ للناس مكانًا للظهور يمكنهم أن يعملوا فيه، أي نوع من المسرح يمكن للحرية أن تظهر فيه.

ليس من الاعتباط ولا التكلف في شيء أن نستعمل لفظ «political»

(ما يتعلق بالسياسة) بمعنى اللفظ الإغريقي polis، المدينة(*). فاللفظ يردد صدى خبرات الجماعة التي كانت من اكتشف ماهية السياسة ومجالها، لا من حيث أصلها اللغوي فقط ولا لأهل العلم وحدهم، وهو في جميع اللغات الأوروبية مشتق من نظام «الدولة المدينة» الإغريقية الفريد من نوعه في التاريخ. وفي الحق أن من الصعب بل من الخداع أن نبحث في السياسة وفي أعمق مبادئها من دون الاستعانة، إلى حدّ ما، بخبرات الإغريق والرومان القدماء، لا لسبب سوى أن البشر لم يرفعوا من شأن النشاط السياسي ولم يمنحوا مجال السياسة من الهيبة مثلهم أبدًا، لا قبلهم ولا بعدهم، وفي ما يختص بعلاقة الحرية بالسياسة يوجد سبب آخر إضافي، وهو أن الجماعات السياسية القديمة هي الوحيدة التي أنشئت خصيصًا من أجل خدمة الأحرار، أي أولئك الذين لم يكونوا عبيدًا، خاضعين لقسر الآخرين، ولا عمالًا تدفعهم وتحثهم حاجات الحياة. فإذا فهمنا الأمور السياسية بمعنى polis (**) فإن غايتها أو سبب وجودها يصبح حينئذٍ إنشاء وحفظ مكان يمكن للحرية أن تظهر فيه كبراعة فنية. وهذا هو المجال الذي تكون فيه الحرية حقيقة دنيوية، ملموسة في كلمات تُسمَع وأعمال تُرى وحوادث يتناقلها الناس ويتذكرونها ويصوغونها في حكايات قبل أن تدمج نهائيًا في كتاب القصص العظيم الذي هو تاريخ الإنسانية، وكل ما يحدث في مجال المظاهر هذا فهو سياسي بطبيعته، حتى ولو لم يكن نتيجة مباشرة للعمل، وما يبقى خارجه، كأمجاد الإمبراطوريات البربرية مثلًا، قد يكون مثيرًا للمشاعر ومدعاة للاهتمام ولكنه ليس سياسيًا بالمعنى الدقيق.

(*) polis وردت باللاتينية في الأصل.

(**) Polis وردت باللاتينية في الأصل.

وتبدو كل محاولة لاستقاء مفهوم الحرية من خبرات المجال السياسي غريبة ومروعة، لأن جميع نظرياتنا في هذا الموضوع يسيطر عليها الاعتقاد بأن الحرية صفة من صفات الإرادة والفكر قبل أن تكون صفة من صفات العمل، وهذا التفضيل ليس مبنيًا فقط على الفكرة القائلة بأن كل عمل يجب أن يسبقه سيكولوجيا فعل عرفاني من جانب العقل، وأمر من جانب الإرادة لتنفيذ قراره، بل كذلك وربما في الدرجة الأولى يعود إلى الاعتقاد بأن «الحرية الكاملة لا تنسجم مع وجود المجتمع» وأنها لا يمكن احتمالها في غاية كمالها إلا خارج نطاق الشؤون الإنسانية، وهذا الرأي السائد لا يعتبر أن من طبيعة الفكر أن يحتاج إلى الحرية أكثر مما يحتاج إليها سائر النشاط الإنساني - وهذا صحيح على ما نظن - بل يعتبر بالأحرى أن التفكير بذاته ليس خطرًا، ولذلك فإن العمل وحده هو الذي يجب كبح جماحه: «ولا يدعي أحد أن الأفعال يجب أن يكون لها من الحرية ما للآراء»[1]. وهذا هو أحد معتقدات الليبرالية التي أسهمت - على الرغم من اسمها - في إقصاء فكرة الحرية عن مجال السياسة. فالسياسة وفقًا لرأي هذه الفلسفة ذاتها، يجب أن توجه جلّ اهتمامها إلى المحافظة على الحياة ورعاية مصالحها، ومن المعلوم أنه حين تكون الحياة في خطر يكون كل عمل بطبيعته خاضعًا للضرورة، والمجال المناسب لرعاية ضرورات الحياة هو مجال الحياة الاجتماعية والاقتصادية بضخامته وازدياد اتساعه، الذي استطاعت إدارته أن تطغى على المجال السياسي منذ مطلع العصر الحديث، ولم يبق في المجال السياسي الصرف سوى الشؤون الخارجية، لأن العلاقات بين الأمم ما زالت تنطوي على عدوات وتعاطف لا يمكن إرجاعها إلى عوامل اقتصادية، وحتى في هذا المجال يميلون إلى اعتبار مشكلات القوى والمنافسات الدولية منبثقة في الأصل من عوامل ومصالح اقتصادية.

(1) John Stuart Mill المرجع المشار إليه آنفًا.

ومع ذلك فمثلما أننا - على الرغم من كل النظريات والعقائديات - ما زلنا نعتقد أن قولنا «بأن الحرية هي السبب المبرر لقيام السياسة» لا يعدو كونه تحصيلًا حاصلًا، فكذلك فإننا على الرغم من اهتمامنا بالحياة اهتمامًا يبدو مقصورًا عليها، ما زلنا نعتبر من الأمور المُسلّم بها أن الشجاعة أحدى الفضائل السياسية الرئيسية، مع أننا - لو كانت المسألة مسألة اتساق منطقي وهي على ما يبدو ليست كذلك - يجب أن نكون أول من يدين الشجاعة لأنها احتقار سخيف وآثم للحياة ومصالحها، أي لما يزعمون أنه أسمى أنواع الخير. الشجاعة كلمة ذات دلالة كبيرة، ولست أعني بها جرأة المغامرات التي تخاطر بالحياة عن طيب خاطر من أجل أن يكون المرء حيًا بكل ما في هذه الكلمة من معنى وعمق لا يتحققان إلا في مجابهة الأخطار والموت. والواقع أن التهوّر ليس أقل صلة بالحياة من الجبن، وإنما الشجاعة التي ما نزال نعتقد أنه لا غنى عنها للعمل السياسي والتي سمّاها تشرشل مرة «أولى الخصال الإنسانية، لأنها الخصلة التي تضمن سائر الخصال» لا تشبع حسنًا الفردي بالحيوية لكنها مطلوبة منا بحكم طبيعة المجال العام ذاته، ولأن عالمنا هذا الذي وجد قبلنا وقد قدر له البقاء بعدنا ليس بإمكانه أبدًا أن يوجه اهتمامه بالدرجة الأولى إلى حياة الأفراد وما يتصل بهذه من مصالح، ولهذا فإن المجال العام ومجالنا الخاص على طرفي نقيض، فكل شيء في حماية الأسرة والمنزل يخدم، ويجب أن يخدم، أمن عملية الحياة. فالشجاعة مطلوبة حتى من أجل مغادرة حماية الجدران الأربعة في منازلنا، وأمنها، والدخول في المجال العام، لا لأن أخطارًا تتربص بنا، بل لأننا ندخل بذلك مجالًا فقد فيه الاهتمام بالحياة ما له من شرعية. الشجاعة تحرّر الإنسان من القلق على حياته من أجل حرية العالم، والشجاعة لا غنى عنها لأن العالم لا الحياة هو المعرض للخطر في ميدان السياسة.

ثالثًا

من الواضح أن فكرة اعتماد كل من الحرية والسياسة على الأخرى تناقض النظريات الاجتماعية في العصر الحديث، ولا يعني ذلك مع الأسف أنه لا يلزمنا سوى العودة إلى التقاليد والنظريات القديمة التي سبقت عصرنا هذا. بل إن أكبر صعوبة في التوصل إلى فهم ماهية الحرية إنما تنشأ من أنه لا جدوى في مجرد العودة إلى التقاليد، وخصوصًا تلك التي اعتدنا أن نُسمّيها التقاليد العظيمة. فليس في الخبرة السياسية أي أساس لمفهوم الحرية الفلسفي كما ظهر للمرة الأولى في أواخر العصور القديمة، حيث أصبحت الحرية ظاهرة من ظواهر الفكر يستطيع الإنسان بها أن يخرج نفسه من الدنيا بأعمال الفكر، ولا للمفهوم المسيحي أو العصري عن الإرادة الحرة، وتكاد تجمع تقاليدنا الفلسفية على أن الحرية تبدأ حيث يغادر الناس مجال السياسة الذي يشغله الكثيرون، وأنها لا تجرب في صحبة الآخرين، بل نتوصل إليها بالاتصال بالنفس، إما بصورة حوار باطني دأبنا منذ أيام سقراط على تسميته بالتفكير، وإما بصورة نزاع في دخيلة نفسي، صراع ذاتي باطني بينِ ما أبتغيه وبين ما أعمله، هذا النزاع الذي كشف جَدلُه المميت لبولس أولًا، ثم لأوغسطين من غموض قلب الإنسان وعجزه المشين.

لقد أصبحت التقاليد المسيحية عاملًا حاسمًا بالنسبة لتاريخ مشكلة الحرية. فنحن نكاد نسوّي تلقائيًا بين الحرية وبين الإرادة الحرة، أي بينها وبين قدرة مجهولة تقريبًا في العصور الكلاسيكية القديمة. إذ إن الإرادة كما اكتشفتها المسيحية لا تنسجم كثيرًا مع القدرات المعروفة كالرغبة والنية والقصد، ولذلك لم تثر اهتمامًا إلا بعد أن اصطدمت بها. ولو كانت الحرية بالفعل مجرد ظاهرة من ظواهر الإرادة لكان علينا أن نستنتج أن القدماء لم يعرفوا الحرية، وهذا بالطبع استنتاج سخيف ولكن إذا أراد أحد أن يتمسّك به

ففي وسعه أن يقول ما سبق لي ذكره، من أن فكرة الحرية لم تكن ذات بال في الفلسفة قبل أيام أوغسطين، والسبب في هذه الحقيقة المدهشة أن الحرية في زمن الإغريق والرومان القدماء كانت مفهومًا سياسيًا صرفًا، بل جوهر الدولة المدينة ومواطنة المدينة، وتقاليدنا الفلسفية في الفكر السياسي ابتداء من بارمنديس وأفلاطون أسست في الواقع لتناهض المدينة وسكانها. وأسلوب الحياة الذي اختاره الفيلسوف فُهِم على أنه مناهض للطريقة السياسية في الحياة[*]. ومن أجل هذا فإن الحرية، مركز السياسة كما عرفها اليونان، كانت فكرة لا تكاد بطبيعتها تدخل ضمن إطار الفلسفة اليونانية، ولم يتمكّن مفهوم الحرية من الدخول في تاريخ الفلسفة إلا بعد اكتشف المسيحيون الأوائل، وخصوصًا بولس، نوعًا من الحرية لا صلة له بالسياسة. وأصبحت الحرية من المشكلات الرئيسية في الفلسفة حين خبرها الإنسان كشيء يحدث عند الاتصال بيني وبين نفسي وخارج نطاق العلاقات بين الناس، وأصبحت الإرادة الحرة والحرية مفهومين مترادفين[1]، وخبر الإنسان وجود الحرية في عزلة تامة «حيث لا يستطيع إنسان أن يعرقل الصراع العنيف الذي اشتبكت فيه مع نفسي» النزاع المميت الذي حصل في مسكن الروح الداخلي و«غرفة القلب المظلمة[2]» (من عبارات القديس أوغسطين).

لم يكن أبناء العصر الكلاسيكي القديم أبدًا قليلي الخبرة بظاهرة العزلة، بل عرفوا حق المعرفة أن الرجل المنعزل لا يظل واحدًا بل اثنين في واحد،

(*) βίος πολιτικός وردت بالإغريقية في الأصل.

(1) إن لايبنتز لا يزيد على أن يلخص ويعبر عن التقاليد المسيحية حين يقول:
«Die Frage، ob unserem Willen Freiheit zukommt، bedeutet eigentlich nichts anderes، als ob ihm Willen zukommt، Die Ausdrücke «frei» und «willensgemass» besagen dasselbe (Schriften zur Metaphysik، I، «Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien» (Zu Artikel 39.)

(2) أوغسطين **Confessions** الكتاب الثامن، الفصل 8.

وأن اتصالًا بيني وبين نفسي يبدأ في اللحظة التي تنقطع فيها الصلة بيني وبين الناس لأي سبب من الأسباب، وبالإضافة إلى هذه الثنائية التي هي الشرط الوجودي للتفكير فقد أكدت الفلسفة الكلاسيكية منذ أفلاطون وجود ثنائية بين الروح والجسد، عهد بموجبها إلى الروح بالقدرة الإنسانية على الحركة، وكانوا يزعمون أن الروح تحرّك الجسد وتحرك ذاتها أيضًا، وكان ضمن نطاق الفكر الأفلاطوني أن تُفسّر هذه القدرة بأنها سيطرة الروح على الجسد. لكن العزلة الأوغسطينية ذات «الصراع العنيف» داخل الروح نفسها كانت مجهولة تمامًا، لأن القتال الذي اشتبك فيه لم يكن قتالًا بين العقل والعاطفة، بين الإدراك والروح(*) أي بين قدرتين إنسانيتين، بل نزاعًا داخل الإرادة نفسها، وسبق أن عرفت هذه الثنائية داخل القدرة الواحدة بأنها من مميزات الفكر، أي بأنها الحوار الذي أجريه بيني وبين نفسي، وبعبارة أخرى يكون لفكرة (الاثنين في واحد) في حالة العزلة التي تحرك عملية الفكر، تأثير عكسي تمامًا في الإرادة، فهي تشلّها وتحتبسها داخل نفسها، والإرادة في العزلة هي دائمًا وأي الإرادة(**) وعدم الإرادة(***) في آنٍ واحد.

أثر الإرادة في تعطيل ذاتها يزيد استغرابنا، إذ من الواضح أن حقيقة الإرادة هي أن تأمر وأن تطاع، ولذلك فمن «الشذوذ» أن يأمر الإنسان نفسه فلا يطاع، وهو شذوذ لا يمكن تفسيره إلا بوجود «أريد» و«لا أريد» في آنٍ واحد[1]. إلا أن هذا التفسير يعود أصله إلى أوغسطين، وأما الحقيقة

(*) θυμός وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) velle وردت باللاتينية في الأصل.

(***) nolle وردت باللاتينية في الأصل.

(1) «على قدر ما يأمر العقل، فبهذا القدر عينه يكون العقل قد أراد، وأما حين لا يتحقق الأمر الذي أمر به العقل، فلا يكون العقل قد أراد أصلًا». كما قال أوغسطين في الفصل التاسع الشهير من الكتاب الثامن من اعترافاته، الذي يبحث في الإرادة وقوتها. وفي رأي أوغسطين بطبيعة الحال

التاريخية فهي أن ظاهرة الإرادة تجلت بوضوح في التجربة التي تنطوي على أن ما أرغب فيه لا أفعله، أي إنه يوجد شيء مؤداه «أني أريد ولا أستطيع» ولم تجهل العصور القديمة «أعرف ولكني لا أريد» بل جهلت أن «أريد» و«أستطيع» شيئان مختلفان(*) إذ إن «أريد وأستطيع» كانت جد معروفة لدى الأقدمين، ويكفي أن نتذكر أن أفلاطون نادى بأن الذين يعرفون كيف يحكمون أنفسهم لهم وحدهم الحق في حكم الآخرين والتحرّر من التزام الطاعة، وفي الحق أن ضبط النفس قد ظل من جملة الفضائل الخاصة بالسياسة ويكفي مبررًا لذلك أنه ظاهرة من ظواهر براعة الفن حيث ضبط «أريد» و«أستطيع» بإحكام يجعلهما فعلًا متطابقين.

لو عرفت الفلسفة القديمة إمكان نشوء صراع بين ما أستطيع وما أريد، لفهمت بلا ريب ظاهرة الحرية على أنها صفة ملازمة «لما أريد» أو لكان من المحتمل أن تعرفها بأنها المطابقة بين «أريد» و«أستطيع»، وقولنا هذا ليس حدسًا فارغًا، فحتى النزاع اليوروبيدي بين العقل والروح(**) وكلاهما موجودان في النفس في آنٍ واحد ظاهرة جاءت متأخرة نسبيًا، ويتصل اتصالًا أوثق ببحثنا هذا اعتقادهم بأن الهوى قد يعمي عقل الإنسان، ولكن حالما يفلح العقل في إسماع صوته لا تبقى أية نزوة تمنع الإنسان من عمل ما يعلم أنه الصواب، وهذا الاعتقاد يكمن في تعاليم سقراط أن الفضيلة نوع من المعرفة، ودهشتنا من أن يخطر ببال أحد في وقت من الأوقات أن الفضيلة «ذات طابع عقلي» وأنها يمكن أن تعلم وتلقن مردّها معرفتنا بوجود إرادة

أن «الأمر» و«الإرادة» سيان.

أن أساس السيادة هو الإرادة، والسيد هو من يريد ويأمر، راجع خاصة كتابه **verfassungslehre** ميونخ 1928 الصفحات 7 وما بعدها والصفحة 146.

(*) non hoc est vello quod posse وردت باللاتينية في الأصل.

أوغسطين، الكتاب المشار إليه آنفًا.

(**) θυμός وردت بالإغريقية في الأصل.

منشقة على ذاتها تريد ولا تريد في آنٍ واحد، أكثر مما هو نظرتنا الثاقبة في الضعف المزعوم الذي يتصف به العقل.

وبعبارة أخرى إن الإرادة وقوة الإرادة وإرادة القوة هي في نظرنا مفاهيم متطابقة، وموطن القوة هو في نظرنا ملكة الإرادة كما يعرفها ويخبرها الإنسان في اتصاله مع نفسه، ولقد أضعفنا من أجل قوة الإرادة هذه ملكاتنا التفكيرية والإدراكية، وكذلك قدراتنا الأخرى التي هي «عملية» أكثر منها. ولكن أليس من البيّن لنا أيضًا أن هذا (على حدّ قول بندار) هو المصيبة الكبرى: أن يعرف المرء الفضيلة وأن يكره على تجنُّبها[1]، والضرورة التي تمنعني من عمل ما أعرف وأريد قد تنشأ عن العالم، أو عن جسمي نفسه، أو عن عدم كفاية المواهب والملكات والخصائص التي تمنح للإنسان بالوراثة والتي لا يكاد يكون له عليها من السلطة أكثر مما له على الظروف الأخرى، وكل هذه العوامل بما فيها السيكولوجية تكيّف الإنسان من الخارج بالنسبة إلى «أريد» و«أعرف»، أي إلى النفس ذاتها، والقوة التي تتصدى لهذه الظروف فتحرر الإرادة والمعرفة من عبوديتهما للحاجة هي «أستطيع»، ولا تحصل الحرية إلا حيث تتطابق «أريد» و«أستطيع».

توجد طريقة أخرى بالإضافة إلى ما ذكرنا لمقارنة مفهومنا الشائع عن الإرادة الحرة، الذي نجم عن معضلة دينية وصيغ في لغة فلسفية بالخبرات السياسية الصرفة العريقة في الحرية. ففي إحياء الفكر السياسي عند مطلع العصر الحديث، يمكننا أن نميّز بين أولئك المفكرين الذين يحق تسميتهم بآباء «علم» السياسة لأنهم اهتدوا بهدى الاكتشافات الجديدة في العلوم الطبيعية - وهوبز أعظم من يمثل هؤلاء - وبين أولئك الذين ظلّوا نسبيًا غير مكترثين لهذه التطورات التي عرف بها العصر الحديث فعادوا القهقرى إلى

(1) Pythian Ode IV 17. الأبيات 287 - 289.

الفكر السياسي في العصور القديمة، لا لولعهم بالماضي في حدّ ذاته، بل لأن الفصل بين الكنيسة والدولة، بين الدين والسياسية، قد ولد مجالًا سياسيًا دنيويًا مستقلًا لم يعرف مثله منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية. وأعظم من يُمثّل هذه المدرسة الدنيوية السياسية مونتسكيو، وكان على الرغم من عدم مبالاته بالمشكلات ذات الصفة الفلسفية البحتة يدرك تمام الإدراك أن مفهوم الحرية عند المسيحيين والفلاسفة غير ملائم للأغراض السياسية، ومن أجل التخلّص منه ميّز بين الحرية الفلسفية والسياسة، وكان الفرق بينهما أن الفلسفة لا تتطلب من الحرية أكثر من ممارسة الإرادة(*) بغض النظر عن الظروف وعن نيل المآرب التي عينتها الإرادة. أما الحرية السياسية فهي بعكس ذلك تعني أن يستطيع المرء أن يفعل ما يجب عليه أن يريد(**).

وكان من الواضح لمونتسكيو وللأقدمين أن العامل لا يجوز أن يدعى حرًا إذا أعوزته القدرة على العمل، وبناءً عليه فإنه ليستوي أن يكون سبب هذا العجز ظروفًا خارجية أو باطنية.

اخترت مثل ضبط النفس لأنه في عرفنا بلا ريب ظاهرة من ظواهر الإرادة وقوة الإرادة. وقد فكّر الإغريق أكثر من أي شعب آخر في الاعتدال وضرورة ترويض جياد الروح، لكنهم مع ذلك لم يتصوّرا الإرادة كقدرة متميزة، منفصلة عن القدرات الإنسانية الأخرى، ومن الناحية التاريخية، لقد اكتشف الإنسان الإرادة أول الأمر لما خبر عجزها لا قوتها. حين قال مع بولس: «فإن الإرادة حاضرة عندي، لكني لا أدري كيف أفعل الخير». وهي الإرادة ذاتها التي شكا أوغسطين من أنها «لم تستهجن أن بعضها يريد والبعض الآخر لا يريد». ومع أنه يبيّن أن هذا «مرض في العقل، فإنه يعترّف

(*) l'exercice de la volonté وردت بالفرنسية في الأصل.

(**) La liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir.
وردت بالفرنسية في الأصل.

كذلك أن هذا المرض طبيعي في عقل ذي إرادة». «فإن الإرادة تأمر أن توجد إرادة أنها لا تأمر شيئًا سوى نفسها... ولو كانت الإرادة كاملة لما أمرت نفسها أن تكون، لأنها موجودة أصلًا»[1]. بعبارة أخرى، إذا كان للإنسان أية إرادة، فمن المحتم أن يبدو أنه توجد إرادتان في الإنسان الواحد، تتنازعان فيما بينهما السيطرة على عقله. ومن ثم فإن الإرادة قوية وعاجزة، وحرة وغير حرة في آنٍ واحد.

وحين نتكلّم عن العجز وعن الحدود المقررة لقوة الإرادة فإننا نفكر عادة في ضعف الإنسان أمام العالم المحيط به، لذلك فمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الإرادة في الأقوال القديمة التي أوردناها لم تقهرها قوة ساحقة من الطبيعة أو الظروف، ولم يكن النزاع الذي أثاره ظهورها نزاعًا بين الواحد والكثيرين، ولا صراعًا بين الجسد والنفس، بل على العكس لقد كانت علاقة النفس بالجسد في نظر أوغسطين المثل البين على القوة الهائلة الملازمة للإرادة. «النفس تأمر الجسد والجسد يطيع فورًا، النفس تأمر ذاتها فتلقى المقاومة»[2]. ويُمثّل الجسد في هذا السياق العالم الخارجي فهو ليس بأي حال من الأحوال مطابقًا للذات. ولقد دار النزاع بين الإنسان ونفسه في باطن الذات داخل الموطن الباطني[*] حيث كان الإنسان في اعتقاد أبكتاتوس سيدًا مطلقًا، وهناك غُلبت الإرادة على أمرها، واكتشفت قوة الإرادة المسيحية باعتبارها أداة تحرير الذات فتبين حالًا أنها ناقصة، كما لو أن «أريد» قد شلّت «أستطيع»، أو أن البشر حالما أرادوا الحرية فقدوا قدرتهم على أن يكونوا أحرارًا. وفي الصراع الفتاك مع الشهوات والمقاصد الدنيوية التي كان من المفروض أن تحرر الإرادة

(1) **Esprist des Lois** «روح القوانين» لمونتسكيو 2 و 3 XI.

(2) المرجع ذاته.

(*) interior domus وردت باللاتينية في الأصل.

النفس منها، بدا أن أقصى ما استطاعت الإرادة أن تبلغه هو القسر. ونتيجة لعجز الإرادة، وعدم مقدرتها على توليد قوة حقيقية، واندحارها المستمر في الصراع مع النفس، الذي استنفدت فيه قوة «أستطيع» نفسها، انقلبت إرادة القوة رأسًا إلى إرادة القسر، وليس بوسعي سوى التلميح إلى النتائج القتالة التي تلحق بالنظرية السياسية بسبب هذه المعادلة بين الحرية وقدرة الإنسان على الإرادة، ولقد كانت أحد الأسباب التي جعلتنا حتى في أيامنا هذه نوشك أن نعادل تلقائيًا بين القوة والقسر أو على الأقل بين القوتين والتحكّم في الآخرين.

ومهما يكن من شيء، فإن ما نفهمه عادة من الإرادة وقوة الإرادة قد تولّد عن هذا الصراع بين «ذات مريدة» و«ذات منفذة»، بل تلك الخبرة التي أشعر فيها بأنني «أريد ولكنني لا أستطيع»، ومن الخبرة التي تعني أن عملية الإرادة (أو «أنا أريد») - بغض النظر عن موضوع الإرادة - تظل خاضعة للذات، ترد ضرباتها، تحثها إلى الإمام، تحرضها، أو تلقى الدمار على يدها، ومهما بعد امتداد إرادة القوة وحتى لو بدأ شخص يملكها بفتح الدنيا بأسرها، فإن «أننا أريد» لا تستطيع أن تتخلص من النفس أبدًا، وتظل أبدًا مربوطة بها، لا بل تحت نيرها. هذه العبودية للنفس تميز «أنا أريد» من «أنا أفكر» التي تدور أيضًا بيني وبين نفسي، ولكن النفس في هذا الحوار ليست موضوع النشاط الفكري. ولعل السبب في أن «أريد» أصبحت متعطشة للقوة، وأن الإرادة وإرادة القوة أصبحتا متطابقتين تقريبًا هو أن الإرادة قد كانت موضع خبرة في مظهرها الناقص العاجز. وعلى كل حال فالطغيان وهو النوع الوحيد من أنواع الحكم الذي ينشأ عن «أريد» مباشرة يستمد قسوته الجشعة من أنانية لا وجود لها مطلقًا في أنواع طغيان العقل اليوطوبي التي أحب الفلاسفة أن يرغموا بها الناس والتي تصوروها على نسق «أنا أفكر».

لقد قلت إن الفلاسفة بدأوا الاهتمام بمشكلة الحرية أول الأمر لما لم تعد الحرية موضعًا لخبرة في العمل وفي مشاركة الآخرين بل في الإرادة وفي الإتصال بالنفس، أي بالاختصار حين أصبحت الحرية الإرادة الحرة، ومنذ ذلك الحين ظلت الحرية مشكلة فلسفية من الطراز الأول، وطبقت هذه المشكلة الفلسفية على المجال السياسي فأصبحت مشكلة سياسية أيضًا. ونتيجة للتحول الفلسفي من العمل إلى قوة الإرادة، من الحرية حالة من حالات الوجود تتجلى في العمل إلى «الإرادة الحرة»(*)، لم يعد مثال الحرية براعة فنية بالمعنى الذي ذكرناه آنفًا وأصبح «سيادة»، أيْ مثل أعلى للإرادة الحرة، مستقلًا عن غيره ثم في النهاية مسيطرًا على غيره. وما زال النسب الفلسفي لمفهومنا السياسي الراهن للحرية جليًا في كتابات القرن الثامن عشر السياسية. نذكر منها على سبيل المثال كلمة توماس بين حين أكد «أنه يكفي الإنسان لكي يصبح حرًا أن يريد الحرية». أو طبّق لافابيت هذا القول على الدولة الأمة لكي تتحرر الأمة ليس عليها إلا أن تريد الحرية(**).

ومن الجلي أن مثل هذه الكلمات صدى لفلسفة جان جاك روسو السياسية، فهو ما زال أكثر ممثّلي نظرية السيادة ثباتًا، وقد اشتقها من الإرادة مباشرة، وبذلك استطاع أن يتصوّر القوة السياسية على صورة قوة إرادة فردية. وقد أدّى بالحجج ضد آراء مونتسيكو فنادى بأن القوة يجب أن تكون لها السيادة، أي أن تكون غير قابلة للتجزئة. «لأنه لا يمكن تصور إرادة مجزأة»، ولم يتهرب من نتائج هذه الفردية المتطرفة ونادى بأن «المواطنين في الدولة النموذجية لا يتصل بعضهم ببعض»، وأنه من أجل تجنب الأحزاب، «فإن على كل مواطن أن يفكّر أفكاره الخاصة»

(*) liberum arbitrium وردت باللاتينية في الأصل.

(**) pour qu'une nation soit libre، il suffit qu'elle veuille l'être وردت بالفرنسية في الأصل.

وفي الواقع أن نظرية روسو باطلة لسبب بسيط هو «أن من السخف أن تلزم الإرادة ذاتها للمستقبل»[1]، لو قام مجتمع على هذه الإرادة ذات السيادة لكان مبنيًا، لا على الرمل، بل على الرمال اللينة التي تغيب فيها الأقدام. إن المعاملات السياسية كانت وما زالت تنجز في إطار معقد من الروابط والالتزامات للمستقبل - كالقوانين والدساتير والمعاهدات والأحلاف - وكلها مشتقة في النهاية من القدرة على الوعد وعلى الوفاء بالوعود على الرغم مما ينطوي عليه المستقبل من محاذير أساسية، وبالإضافة إلى هذا فإن الدولة التي لا يوجد فيها اتصال بين المواطنين ويفكّر كل مواطن فيها أفكاره الخاصة فقط هي بطبيعتها دولة طغيان ولا يتضح لنا أن ملكة الإرادة وقوة الإرادة بذاتها وبدون الاتصال بأية ملكات أخرى هي في جوهرها طاقة لا سياسية، بل مناهضة للسياسة، كما يتضح في السخافات التي انزلق إليها روسو وفي الابتهاج الغريب الذي تقبلها به.

من الناحية السياسية ربما كانت هذه المطابقة بين الحرية والسيادة أوخم وأخطر ما ترتب على المعادلة فلسفيًا بين الحرية والارادة الحرة من نتائج، إذا إنها تؤدي إما إلى إنكار الحرية الإنسانية إذا تحقق أن البشر ليسوا سادة أبدًا مهما جرى لهم، أو إلى التفكير بأن حرية الرجل الواحد أو الجماعة أو الدولة لا يمكن شراؤها إلا بحرية جميع الآخرين أي بسيادتهم، ومن الصعب جدًا أن نفهم ضمن إطار مفاهيم الفلسفة التقليدية كيف يمكن أن توجد الحرية واللاسيادة معًا، أو بعبارة أخرى، كيف يمكن أن تمنح الحرية إلى الناس في ظروف اللاسيادة، والحقيقة أن إنكار الحرية بسبب اللاسيادة

(1) راجع الفصول الأربعة الأولى من الكتاب الثاني من **The Social Contract** ومن بين أصحاب النظريات السياسية المحدثين يعتبر Carl Schmitt أقدر المدافعين عن فكرة السيادة، وهو يدرك إدراكًا جليًا أن أساس السيادة هو الإرادة، والسيد هو من يريد ويأمر، راجع خاصة كتابه **verfassungslehre** ميونخ 1928 الصفحات 7 وما بعدها والصفحة 146.

الإنسانية غير واقعي مثلما أن الاعتقاد بأن الإنسان لا يمكن أن يكون حرًا كفرد، أو كجماعة إلا إذا كانت له السيادة اعتقاد محفوف بالمخاطر. والسيادة الشهيرة التي للهيئات السياسية إن هي إلا وهم، والوهم نفسه لا يمكن الاحتفاظ به إلا بوسائل العنف، أي بوسائل لا سياسية في جوهرها، والملاحظ في الظروف البشرية التي تحدّدها معيشة البشر جميعًا - لا الفرد وحده - على هذه الأرض، أنه ليس بين الحرية والسيادة من التشابه إلا النزر اليسير، بحيث إنهما لا تستطيعان حتى أن تقوما سويًا وفي آنٍ واحد، وإذا أراد البشر أن يكونوا سادة، كأفراد أو كجماعات منظمة، فإن عليهم أن يخضعوا لقهر الإرادة، سواء أكانت هذه هي الإرادة الفردية التي أرغم بها نفسي أم «الإرادة العامة» لجماعة منظمة، وإذا أراد البشر أن يكونوا أحرارًا فالسيادة هي على وجه التحديد الشيء الذي يجب أن يتخلوا عنه.

رابعًا

بما أن مشكلة الحرية بأسرها تشرق علينا من أفق التقاليد المسيحية من جهة، وأفق تقاليد فلسفية مناهضة في أصلها للسيادة من جهة أخرى، فإنه يتعذر علينا أن ندرك أنه قد توجد حرية ليست صفة من صفات الإرادة، بل هي ملحقة بالفعل والعمل، ولذلك فلنرجع مرة أخرى إلى العصور القديمة، أي إلى تقاليدها السياسية وقبل الفلسفية. لا من أجل التبحر في العلم طبعًا، ولا حتى بسبب اتصال تقاليدنا، وإنما لأن الحرية التي نختبرها في أثناء القيام بالعمل لا في شيء غيره - مع العلم بأن الإنسانية لم تفقد أبدًا هذه الخبرة بكاملها - لم يعبّر عنها غير القدماء بمثل هذا الوضوح الكلاسيكي.

غير أن هذا التعبير، للأسباب التي ذكرناها من قبل والتي لا نستطيع بحثها الآن، يتعذّر فهمه أكثر ما يتعذر في كتابات الفلاسفة، ولو حاولنا أن نستقطر مفهومات ملائمة من الكتابات اللافلسفية من الشعر والدراما والتاريخ

والكتب السياسية، لاشتطّ بنا المسير، لأن تعابيرها تسمو بالخبرات إلى مجال من الروعة هو غير مجال الفكر التصوري، وهذا غير ضروري لأغراض هذا البحث، إذا أن كل ما ورد في الأدب القديم، من يوناني ولاتيني عن هذه الأمور، مردّه إلى حقيقة غريبة هي أن كلتا اللغتين الإغريقية واللاتينية فعلين يدلان على ما نُسمّيه بكلمة واحدة «يعمل». الكلمتان الإغريقيتان هما: ἄρχειν (*) يبدأ، يقود، وأخيرًا يحكم، وπράττειν ينجز(**). والفعلان المقابلان في اللغة اللاتينية هما agree: يجعل الشيء متحركًا وgerere، ومن الصعب ترجمة هذا الفعل وهو يعني إلى حدّ ما استمرار الأعمال الماضية استمرارًا باقيًا معينًا(***)، وتكون نتيجتها أي الأعمال والأحداث التي نُسمّيها تاريخية(****). وفي كلتا الحالتين يحدث العمل على مرحلتين مختلفتين والمرحلة الأولى بداءة تسبب مجيء شيء جديد إلى الدنيا. والكلمة الإغريقية ἄρχειν (*****) وتشمل البداءة والقيادة والحكم، أي الصفات البارزة في الرجل الحر، شاهد على خبرة يتطابق فيها كون الإنسان حرًا وطاقته على بداءة شيء جديد. فهم قد خبروا الحرية تلقائيًا كما نقول في هذه الأيام، ويدل المعنى المركب لكلمة ἄρχειν على ما يلي:

لا يستطيع أن يبدأ شيئًا جديدًا إلا الذين هم حاكمون (أي أرباب الأسر الذين حكموا العبيد والعائلة) والذين هم بذلك قد حرروا أنفسهم من حاجات الحياة لينصرفوا إلى مشروعات في البلاد البعيدة، أو إلى المواطنة في المدينة، وفي كلتا الحالين لم يعودوا يحكمون، بل كانوا حكامًا بين الحكام، يعيشون مع أندادهم، يستعينون بهم كقادة على بداءة شيء جديد،

(*) ἄρχειν وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) πράττειν وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) res gestae وردت باللاتينية في الأصل.

(****) ,ἄρχειν وردت بالإغريقية في الأصل.

(*****) ἄρχειν وردت بالإغريقية في الأصل.

على مباشرة مشروع جديد. إذ لم يستطع(*) الحاكم البادئ القائد أن ينفذ عملاً(**) أن ينجزها ما قد بدأه، إلا بمساعدة آخرين.

في اللاتينية أيضًا توجد صلة متبادلة بين «أن يكون الإنسان حرًا» و«أن يبدأ»، ولكن بطريقة مختلفة. فقد كانت الحرية الرومانية تركة خلّفها مؤسّسو روما للشعب الروماني، وكانت حريتهم مرتبطة بالبداءة التي وضعها أسلافهم بتأسيسهم المدينة، وكان على الخلف أن يدبروا شؤون هذه المدينة، ويتحملوا عواقبها، و«يعزّزوا» أسسها. كل هذه الأمور مجتمعة هي «تاريخ»(***) الجمهورية الرومانية. لذلك فإن تدوين التاريخ عند الرومان - وهو في جوهره سياسي كما هو عند الإغريق - لم يكتف أبدًا بسرد الأعمال والأحداث العظيمة فحسب، بل خلافًا لثوسيديديس وهيرودتس، كان المؤرّخون الرومان دائمًا يشعرون بارتباطهم ببداءة التاريخ الروماني، لأن هذه البداءة تضمنت العنصر الحقيقي للحرية الرومانية، وبذلك جعلت تاريخهم سياسيًا، وكلما رووا شيئًا بدأوا بتأسيس المدينة(****)، أي بضمان الحرية الرومانية.

لقد سبق أن ذكرت أن مفهوم الحرية القديم لم يقم بدور في الفلسفة الإغريقية، وما ذلك إلا لأن أصلها سياسي بحت. نعم إن الكتّاب الرومانيين كانوا بين آنٍ وآخر يثورون على الميول المناهضة للسياسة في مدرسة سقراط، لكن افتقارهم العجيب إلى موهبة الفلسفة منعهم على ما يظهر من إيجاد مفهوم نظري للحرية يلائم خبراتهم الخاصة ونظم الحرية الرائعة الموجودة في «الجمهورية»(*****) الرومانية، ولو كان تاريخ الفكر

(*) ἄρχων, وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) πράχων, وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) res gestae وردت باللاتينية في الأصل.

(****) ub urbe condita وردت باللاتينية في الأصل.

(*****) res publica وردت باللاتينية في الأصل.

ثابتًا كما يتصوّر مؤرخوه أحيانًا لكان أملنا حتى أضعف مما هو الآن في العثور على فكرة سياسية صحيحة عن الحرية عند أوغسطين، المفكر المسيحي العظيم الذي أدخل في الواقع فكرة بولس عن الإرادة الحرة، مع إشكالاتها، إلى تاريخ الفلسفة. ومع ذلك فإننا لا نجد في كتابات أوغسطين مجرد بحث عن الحرية بصفتها الإرادة الحرة(*) فحسب، مع أن هذا البحث أصبح حاسمًا بالنسبة للتراث بل نجد كذلك أنه توصل إلى مفهوم مختلف كل الاختلاف، يبدو مميزًا له ويرد في رسالته السياسية الوحيدة، في «مدينة الله»(**) وبطبيعة الحال يتحدث أوغسطين في «مدينة الله» من خلفية من الخبرات الرومانية الصرفة أكثر مما جاء في كتاباته الأخرى، والحرية تصوّر هنا، لا كنزعة إنسانية باطنية، بل كطابع مميز لوجود الإنسان في الدنيا. فالإنسان لا يملك الحرية بقدر ما أنه، أو بالأحرى ما أن مجيئه إلى الدنيا، قد واكب ظهور الحرية في الكون، الإنسان حرّ لأنه بداءة، وهكذا خلق بعد أن وجد الكون(***): وتعزّز هذه البداءة الأولى من جديد عند مولد كل إنسان، لأنه في كل حالة من هذه الحالات يأتي شيء جديد إلى دنيا موجودة من قبل، وهذه ستظل موجودة بعد موت كل فرد. ويستطيع الإنسان أن يبدأ لأنه هو بداءة، فليس معنى كونك إنسانًا سوى كونك حرًا، ولقد خلق الله الإنسان لكي يدخل إلى الدنيا القدرة على المبادأة أي الحرية.

لقد ألفنا الميول المناهضة للسياسة في المسيحية في أول عهدها حتى صرنا نرى شيئًا من التناقض حين نجد أن مفكرًا مسيحيًا هو أول من صاغ المضامين الفلسفية للمفهوم السياسي القديم عن الحرية. والتفسير الوحيد

(*) liberum arbitrium وردت باللاتينية في الأصل.

(**) De Civitate Dei وردت باللاتينية في الأصل.

(***) ante quen nemo fuit [Initium] ut esset، creatus est homo وردت باللاتينية في الأصل. الكتاب 12 الفصل 20.

الذي يخطر بالبال هو أن أوغسطين كان رومانيًا، بالإضافة إلى أنه مسيحي، وأنه في هذا الجزء من كتاباته عبّر عن الخبرة السياسية المركزية في زمن الرومان القدماء، ومؤداها أن الحرية كبداءة تجلت في عملية التأسيس. إلا أننا مقتنعون بأن هذا الانطباع يتغيّر تغيّرًا ملموسًا لو أن أقوال عيسى الناصري لاقت اهتمامًا أكبر من حيث مضامينها الفلسفية. فإننا نجد في هذه الأجزاء من العهد الجديد فهمًا رائعًا للحرية، وخصوصًا للقوة الملازمة للحرية الإنسانية، إلا أن المقدرة الإنسانية التي تقابل هذه القوة والتي باستطاعتها أن تزحزح الجبال على حدّ قول الإنجيل، ليست الإرادة، بل هي الإيمان. وعمل الإيمان، أو بالحقيقة حصيلته. هو ما تُسمّيه الأناجيل «معجزات»، وهي كلمة لها معانٍ كثيرة في العهد الجديد ومن الصعب فهمها. ويمكننا أن نتجاهل الصعوبات ها هنا وأن نقتصر على الإشارة إلى الفقرات التي لا تعني المعجزات فيها أحداثًا خارقة للطبيعة. بل تعني ما تتصف به كل المعجزات، سواء منها ما هو من صنع الإنسان وما هو من صنع عامل إلهي، إلا وهو إعاقة سير سلسلة طبيعية من الأحداث، من عملية أوتوماتيكية، بحيث تكون تلك المعجزات في سياقها شيئًا غير مرتقب على الإطلاق.

لا ريب أن حياة الإنسان، بوجوده على الأرض، محاطة بعمليات أوتوماتيكية، بالعمليات الطبيعية الخاصة بالأرض، وهذه بدورها محاطة بعمليات كونية، ونحن أنفسنا تدفعنا قوى مشابهة بقدر ما إننا جزء من الطبيعة العضوية. ثم إن حياتنا السياسية، على الرغم من كونها مجال العمل، تحدث وسط عمليات نُسمّيها تاريخية، وهي تميل إلى أن تصبح أوتوماتيكية مثل العمليات الطبيعية أو الكونية، مع الإنسان هو الذي بدأها. والحقيقة أن الأوتوماتيكية ملازمة لكل العمليات، مهما يكن أصلها، ومن أجل هذا لا يمكن لأي عمل مفرد، ولا لأية حادثة مفردة، أن تخلص أو تنقذ إنسانًا أو أمة أو الجنس البشري، نهائيًا وبصورة حاسمة. ومن طبيعة العمليات

الأوتوماتيكية التي يخضع لها الإنسان، وإن لم يستطع أن يعزّز مكانته داخلها وضدها بواسطة العمل، أنها لا تجلب لحياة الإنسان سوى الدمار. وحالما تصبح العمليات التاريخية التي هي من صنع الإنسان أوتوماتيكية فإنها تصبح هدّامة كالعملية الطبيعية للحياة التي تسيّر كيانها الحي والتي تقودنا بطرقها الخاصة، أي بيولوجيًا، من الوجود إلى العدم، من الولادة إلى الممات. والعلوم التاريخية تعرف حق المعرفة أمثلة من المدنيات المتحجرة والمتدهورة تدهورًا لا رجاء فيه، حيث يبدو الأجل محتومًا سلفًا كضرورة بيولوجية، ولما كانت أمثال هذه العمليات التاريخية من الركود تستمر في زحفها البطيء قرونًا عديدة، فإنها تستوعب معظم التاريخ المدوّن، وأما عهود الحرية فإنها دائمًا قصيرة نسبيًا في تاريخ الإنسانية.

والذي يبقى عادة سليمًا من الأذى في حقب التحجر والأجل المحتوم إنما هو ملكة الحرية ذاتها، أي القدرة المحضة على المبادأة، التي تبعث الحياة في كل أنواع النشاط الإنساني، وتلهمه، وتكون المصدر الخفي لإنتاج كل الأشياء العظيمة والجميلة. ولكن ما دام هذا المصدر خافيًا فالحرية ليست حقيقة دنيوية ملموسة، أي إنها ليست سياسية، وبما أن مصدر الحرية يظل موجودًا حتى بعد أن تتحجر الحياة السياسية ويصبح العمل السياسي عاجزًا عن اعتراض العمليات الأوتوماتيكية، فإن من السهل أن يظن خطأ أن الحرية ظاهرة غير سياسية في جوهرها، وفي هذه الظروف لا يمكن ممارسة الحرية كنوع من الوجود له «فضيلته» وبراعته الفنية الخاصة، بل كموهبة عليا لم ينلها إلا الإنسان من دون سائر المخلوقات الأرضية، ونجد آثارها وعملائها في كل نشاطاته تقريبًا. لكنها مع ذلك لا يكتمل تطورها إلا بعد أن يخلق العمل مجاله الدنيوي الخاص حيث تستطيع أن تخرج من مخبئها وتظهر للعيان.

لو نظرنا إلى أي فعل - لا من وجهة نظر الفاعل، بل من وجهة نظر الصيرورة التي يحدث في سياقها ويجيء فيعوق حركتها الآلية - لوجدنا

أنه «معجزة»، بمعنى أنه شيء لم يكن في الحسبان، وإذا كان حقًا أن العمل والبدء هما في جوهرهما شيء واحد، فمعنى ذلك أن القدرة على عمل المعجزات هي كذلك في متناول قدرات الإنسانية، ويبدو هذا القول أغرب مما هو في الواقع. فمن طبيعة كل بداءة جديدة أنها تقتحم هذا العالم كشيء «بعيد الاحتمال إلى ما لا نهاية»، لكن هذا الشيء البعيد الاحتمال إلى ما لا نهاية هو لُحمة كل ما نُسمّيه حقيقيًا وسداه. فكل وجودنا قائم في الواقع على سلسلة من المعجزات، ظهور الأرض إلى حيز الوجود وتطور الحياة العضوية عليها. ونشوء الجنس البشري من الأجناس الحيوانية، ومن وجهة نظر العمليات في الكون وفي الطبيعة، واحتمالاتها المدهشة بعددها، يعتبر ظهور الأرض إلى الوجود من عمليات كونية، وتكوين الحياة العضوية من عمليات غير عضوية، ونشوء الإنسان أخيرًا من عمليات الحياة العضوية، «بعيدة الاحتمال إلى ما لا نهاية»، وهي في لغة الحياة اليومية «معجزات»، ونتيجة لوجود عنصر «الإعجاز» في كل واقع، فإن الأحداث، مهما تكن متوقعة بسبب الخوف أو الأمل، تدهشنا بصدمة المفاجأة حال حدوثها، ولا يمكن تفسير أثر أية حادثة تفسيرًا كاملًا، فإن واقعيتها تربو على كل ما كان متوقعًا. والخبرة التي تدلنا على أن الأحداث معجزات ليست اعتباطية، ولا هي متكلفة، بل هي على عكس ذلك طبيعية تمامًا، وتكاد تكون في الحياة العادية أمرًا مبتذلًا، ولولا هذه الخبرة المبتذلة لكان من المستحيل تقريبًا فهم الدور الذي خصصه الدين للمعجزات الخارقة للطبيعة.

اخترت مثال العمليات الطبيعية التي يعترضها مجيء «شيء بعيد الاحتمال إلى ما لا نهاية» لكي أوضح أن ما نُسمّيه واقعيًا في خبرتنا العادية قد أتى إلى الوجود في الغالب بواسطة مصادفات أغرب من الخيال، وهذا المثال محدود ولا يمكن تطبيقه بسهولة على مجال الشؤون البشرية، ومن المعتقدات الخرافية الصرفة أن نرجو وقوع المعجزات، «الأشياء

البعيدة الاحتمال إلى ما لا نهاية» في سياق العمليات التاريخية والسياسية الأوتوماتيكية، مع العلم أن هذا نفسه لا يجوز استبعاده تمام الاستبعاد. فالتاريخ بخلاف الطبيعة مليء بالأحداث، وتكرّر فيه معجزة المصادفة والأمور البعيدة الاحتمال إلى ما لا نهاية تكرارًا يجعل من الغرابة أن نذكر المعجزات على الإطلاق. لكن سبب هذا التكرار ليس سوى أن المبادأة الإنسانية، أي الإنسان البادئ بقدر ما هو كائن عامل، هي التي تخلق العمليات التاريخية وتعترضها باستمرار. لذلك فليس من المعتقدات الخرافية قطعًا، بل إن من حكمة الواقعية، أن نرقب الأمور التي لا يمكن التنبؤ بها ومعرفتها سلفًا، أن نستعد ونرقب «المعجزات» في الميدان السياسي. وكلما رجحت كفة المصائب برزت صفة الإعجاز فيما نحققه من عمل في الحرية، فالذي يحدث أوتوماتيكيًا دائمًا هو النكبة لا الخلاص، ولذلك تبدو النكبة واقعة لا سبيل إلى قهرها أو التغلّب عليها.

ومن الناحية الموضوعية، أي إذا كانت نظرتنا من الخارج ومن دون أن نأخذ بعين الاعتبار أن الإنسان بداءة وأنه بادئ، فإن احتمالات تشابه الغد والأمس تدهشنا دائمًا بكثرتها. ولربما لا تكون الاحتمالات غريبة إلى هذا الحدّ ولكنها تكاد تكون كاحتمالات عدم ظهور الأرض أبدًا من بين الأحداث الكونية، وعدم تطور الحياة من العمليات غير العضوية، وعدم نشوء الإنسان من تطور الحياة الحيوانية. إن الفرق الحاسم بين «الأمور البعيدة الاحتمال إلى ما نهاية» التي يرتكز عليها واقع حياتنا الأرضية وبين صفة الإعجاز الملازمة للأحداث التي يقوم عليها واقع التاريخ، هو أننا في مجال الشؤون البشرية نعرف من هو صاحب «المعجزات»، إنهم أولئك الرجال الذين أُوتوا موهبة مزدوجة من الحرية والعمل، وبذلك استطاعوا أن يبنوا واقعًا خاصًا بهم.

ـ 5 ـ

أزمة التربية

أولاً

إن الأزمة العامة التي طغت على العالم الحديث في كل مكان وفي جميع مجالات الحياة تقريبًا، تتجلّى في كل قطر على نحو يختلف عمّا في الأقطار الأخرى، فتشمل مناطق مختلفة، وتتخذ لنفسها صورًا متباينة، ومن أكثر مظاهرها تمييزًا ودلالة في أيركا الأزمة المتكررة في التربية التي أصبحت خلال السنوات العشر الأخيرات على الأقل مشكلة من أعظم المشكلات السياسية، تنقل الصحف أخبارها كل يوم تقريبًا. حقًا إنه لا حاجة بنا إلى خيال خصب لكي ندرك أخطار التدهور المطرد في المستويات الأولية في النظام المدرسي بأسره، ولقد أكّد خطورة العلة تأكيدًا كافيًا عدد لا يحصى من المحاولات الخائبة التي قامت بها سلطات التربية لرأب الصدع، ومع ذلك فإذا قارنا أزمة التربية هذه بما ابتليت به سياسيًا أقطار أخرى في القرن العشرين، بالاضطراب الثوريّ بعد الحرب العالمية الأولى، أو بمخيمات الاعتقال والإبادة، أو حتى بالقلق العميق الذي انتشر في كل أوروبا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، على الرغم من ما فيها من مظاهر الرفاهية التي تدلّ على العكس، أصبح من العسير علينا بعض الشيء أن نولي أزمة التربية ما تستحقه من الاهتمام. بل إننا نميل إلى اعتبارها ظاهرة محلية لا صلة لها

بالقضايا الكبرى لهذا القرن، تُعزى إلى بعض غرائب الحياة في الولايات المتحدّة التي لا يحتمل وجود مقابل لها في أنحاء العالم الأخرى.

لكن لو كان هذا صحيحًا لما أصبحت أزمة نظامنا المدرسي قضية سياسية، ولما عجزت سلطات التربية عن معالجتها في الوقت المناسب. إذن فلا شك أن المشكلة تنطوي على أمور أهم من مجرد السؤال المحير: لماذا لا يستطيع الطفل جوني أن يقرأ؟ وبالإضافة إلى هذا فالإنسان دائمًا ميال إلى الاعتقاد بأننا أمام مشكلات مميتة ضمن حدود تاريخية وقومية ولا تهم إلا المعنيين بها مباشرة، وهذا الاعتقاد ذاته قد ثبت بطلانه باستمرار في زماننا هذا، ويمكننا أن نعتبر من القواعد العامة في هذا القرن أن أيّ شيء ممكن في بلد مّا قد يصبح ممكنًا كذلك في أيّ بلد آخر تقريبًا في المستقبل غير البعيد.

فضلًا عن هذه الأسباب العامة التي يظهر منها أن من الحكمة أن يُعنى الشخص العادي بما تضطرب به ميادين قد لا يعرف عنها شيئًا في نظر أهل الاختصاص، (وهذه هي حالي بالطبع حيث أبحث في أزمة التربية، إذ إنني لست مربية من أهل الاختصاص) يوجد سبب آخر أفضل منها لاهتمامه بوضع حرج لا يعنيه مباشرة، وهذا السبب هو الفرصة التي تتيحها حقيقة الأزمة ذاتها - وهي التي تمزق المظاهر الكاذبة وتزيل كل تحامل - لدراسة وتحري ما انكشف من ماهية الموضوع، وماهية التربية هي التوالد، أي إن الناس يولدون في هذا العالم. وزوال التحامل المقرر سلفًا معناه بالضبط أننا قد ضيعنا الأجوبة التي نعتمد عليها عادة حتى من دون أن نشعر أنها في الأصل أجوبة عن أسئلة. فالأزمة تضطرنا إلى الرجوع إلى الأسئلة نفسها وتتطلب منا أجوبة جديدة أو قديمة، ولكن تتطلب في كلتا الحالتين أحكامًا صريحة، ولا تصبح الأزمة كارثة إلا حين تستجيب لها بأحكام جاهزة سلفًا، أي بالتحامل. مثل هذا الموقف لا يزيد الأزمة حدّة فحسب بل

يجعلنا نخسر الخبرة التي يجيء بها الواقع وما تتيحه من فرصة للتأمل.

مهما تجلّت المشكلة العامة في أزمة من الأزمات فمن المستحيل أن نعزل العنصر الشامل عزلًا تامًا عن الظروف الملموسة المحدّدة التي تظهر فيها تلك الأزمة. فمع أن أزمة التربية قد تصيب العالم بأسره، إلا أن ظهور أكثر أشكالها تطرفًا في أميركا يُعدّ من الأمور المميزة لهذه البلاد، والسبب في ذلك أن أميركا ربما تكون البلاد الوحيدة التي يمكن فيها لأزمة في التربية أن تصبح عاملًا سياسيًا. فالواقع أن للتربية في أميركا دورًا مختلفًا عنه في الأقطار الأخرى، وأهم منه سياسيًا بما لا يقاس، والتفسير الفني لهذا هو بالطبع أن أميركا هي بلاد المهجر، ومن الواضح أن صهر الجماعات المتعددة الأجناس المنطوي على صعوبات جسيمة، والذي لا ينجح نجاحًا كاملًا أبدًا، لكنه ينجح باستمرار نجاحًا كبيرًا غير مرتقب، لا يتم تحقيقه إلا من طريق تعليم أطفال المهاجرين في المدارس وتربيتهم وتحويلهم إلى أميركيين، وبما أن اللغة الإنكليزية بالنسبة إلى أغلبية هؤلاء الأطفال ليست لغة آبائهم، بل عليهم أن يتعلّموها في المدارس، فإن على المدارس الأميركية أن تضطلع بمهمات يقوم بها البيت في الدولة المكوّنة من شعب متجانس.

لكن الدور الذي تقوم به الهجرة المستمرة إلى أميركا في وعي البلاد السياسي وحالتها النفسية أهم بالنسبة للأمور التي نبحثها الآن. فأميركا ليست مجرد بلاد مستعمرة بحاجة إلى مهاجرين يستوطنون أرضها، وفي الوقت ذاته مستقلة عنهم في نظامها السياسي، بل العامل الحاسم بالنسبة إلى أميركا وما زال الشعار المطبوع على كل ورقة نقد من فئة الدولار نظام جديد للعالم(*). المهاجرون، القادمون الجدد، ضمان للبلاد بأنها تمثّل

(*) Novus Ordo Seclorum وردت باللاتينية في الأصل.

النظام الجديد، ومعنى هذا النظام الجديد، معنى تأسيس دنيا جديدة مقابل القديمة، كان وما زال القضاء على الفقر والاضطهاد، وفي الوقت ذاته فإن روعة هذا النظام الجديد أنه منذ البدء لم يوصد أبوابه دون العالم الخارجي - كما هي العادة عند تأسيس اليوطوبيات في البلاد الأخرى - لكي يخرج للعالم نموذجًا لا عيب فيه، ولم تكن غايته فرض المطالب الإمبريالية ولا التبشير بالنظام لدى الآخرين كأنه إنجيل. بل بالأحرى لقد تميّزت علاقته بالعالم الخارجي منذ البداءة بأن هذه الجمهورية التي عزمت على إلغاء الفقر والرقّ رحبت بكل فقراء الأرض ومستبعديها، أو كما قال جون أدامز عام 1765 - أي قبل إعلان الاستقلال - : «أنا دائمًا أعتبر استيطان أميركا فاتحة مخطط عظيم دبرته الرعاية الإلهية من أجل تنوير وتحرير الجزء المستعبد من الجنس البشري في جميع أنحاء الدنيا»، وهذا هو المقصد الأساسي، أو القانون الأساسي، الذي بدأت أميركا به وجودها التاريخي والسياسي.

أغلب الظن أن هذه الحماسة الخارقة لكل ما هو جديد، التي تظهر في كل ناحية من نواحي الحياة اليومية الأميركية، وما يصحبها من ثقة «بإمكانيات الكمال التي لا حدّ لها» والتي لاحظ توكفيل أنها «عقيدة الرجل غير المتعلم»، والتي سبقت التطوّر المماثل في أقطار أخرى في الغرب بمائة عام، كانت سيؤدي إلى توجيه عناية أوسع، وتعليق أهمية أكبر على القادمين الجدد من طريق الولادة، أي الصغار. وكان الإغريق يسمّونهم بعد أن يشبّوا عن الطفولة ويوشكوا أن يدخلوا كشبّانٍ في جماعة الكبار، ,οἱ νέοι(*) الجدد، ولكن توجد حقيقة أخرى، حقيقة أصبحت حاسمة بالنسبة إلى معنى التربية، وهي أن هذا الشعور بأن كل ما هو جديد مدعاة للشفقة والعطف، وإن يكن أقدم كثيرًا من القرن

(*) ,οἱ νέοι وردت بالإغريقية في الأصل.

الثامن عشر إلا أنه لم يتطور فكريًا وسياسيًا إلا في ذلك القرن، ومن هذا المصدر اشتق منذ البداءة مثل أعلى للتربية، ذو صبغة روسوية متأثرة بروسو مباشرة، أصبحت التربية فيه أداة سياسية، وفهم النشاط السياسي على أنه نوع من التربية.

لقد بيّن الدور الذي اضطلعت به التربية في كل اليوطوبيات السياسية منذ العصور القديمة أن من الأمور الطبيعية جدًا بدء دنيا جديدة بأولئك الذين هم جدد بمولدهم وطبيعتهم. أما فيما يتعلق بالسياسة فهذا بالطبع ينطوي على فكرة خاطئة خطيرة، إذ بدلًا من اشتراك المرء مع أقرانه في الاضطلاع بمهمة الإقناع، والتعرّض للإخفاق، فثمة التدخل الدكتاتوري المبني على تفوق الكبار المطلق، ومحاولة إنتاج الجديد - كأمر حاصل - أي كأن الجديد موجود سلفًا. ولهذا السبب نجد في أوروبا أن الاعتقاد بأن المرء يجب أن يبدأ بالأطفال إذا أراد أن يوجد ظروفًا جديدة ظل في الغالب وقفًا على الحركات الثورية ذات الصبغة الاستبدادية، فلما تسلّمت هذه زمام السلطة اغتصبت الأطفال من ذويهم ولقنتهم الأفكار الحزبية دون سواها، وليس للتربية دور تقوم به في السياسة، لأن السياسة تتعامل مع أولئك الذين قد أتموا تعليمهم، وكل من أراد تربية الكبار فعليه في الواقع أن ينصب نفسه وصيًا عليهم فيحول بينهم وبين النشاط السياسي، وبما أن الإنسان لا يستطيع تربية الكبار فإن كلمة «التربية» لها رنة بغيضة في السياسة، لأن ظاهرها تربية بينما الهدف الحقيقي من ورائها هو الإكراه من دون استخدام القوة، وإن من شاء حقًا أن يخلق نظامًا سياسيًا جديدًا من طريق التربية، أي لا من طريق القوة والإجبار ولا طريق الإقناع، فلا بدّ له أن يصل إلى النتيجة الأفلاطونية الرهيبة: نفي جميع المتقدمين في السن من الدولة المزمع تأسيسها، ولكن الأطفال أنفسهم الذين يراد تربيتهم ليصبحوا مواطنين في غد يوطوبي، يحرمون في الواقع من دورهم المقبل

في الكيان السياسي، لأن أيّ جديد يقترحه الكبار هو في نظر الجدد أقدم منهم بحكم الضرورة، وإنه لمن طبيعة الوجود الإنساني أن كل جيل جديد يصبح عالَمًا قديمًا، ولذلك فإن تهيئة جيل جديد لعالم جديد لا يعني سوى أن الغرض هو حرمان الجدد من فرصتهم في العالم الجديد.

وليست هذه هي الحال في أميركا مطلقًا، ولهذا السبب يصعب الحكم في هذه الأمور في أميركا نفسها. فإن الدور السياسي الذي تقوم به التربية فعلًا في بلاد المهجر، وأثر المدارس في الآباء بالإضافة إلى أثرها في تحول أطفالهم إلى أميركيين، وما يقدّم من مساعدة فعلية للمهاجر ليطرح إهاب العالم القديم ويدخل عالمًا جديدًا، كل هذا يوهم المرء أن عالمًا جديدًا يجري بناؤه من طريق التربية. وحقيقة الحال هي طبعًا خلاف ذلك كليًا. فالعالم الذي يدخل إليه الأطفال، حتى في أميركا، عالم قديم، أي عالم موجود من قبل، بناه الأحياء والأموات، وليس جديدًا إلا على الذين دخلوه حديثًا بالهجرة. لكن الوهم هنا أقوى من الواقع لأنه ينبع من خبرة أساسية أميركية، خبرة إمكان تأسيس نظام جديد، بل تأسيسه بوعي كامل للاستمرار التاريخي، لأن عبارة «العالم الجديد» تكتسب معنى من العالم القديم، الذي نُبِذَ لعجزه عن إيجاد حل للفقر والاضطهاد، على ما له من حسنات أخرى.

أما فيما يتعلق بالتربية نفسها فإن الوهم القائم على عاطفة تمجيد ما هو جديد قد أتى بأخطر نتائجه في قرننا هذا دون غيره. فإنه قبل كل شيء قد مكن مجموعة النظريات التربوية الحديثة التي تتكوّن من خليط مذهل بعضه معقول وبعضه الآخر هراء، من أن تقوم تحت راية التربية التقدمية بثورة جذرية في نظام التربية بأسره، والنظريات التي ظلّت في أوروبا تجربة، تختبر هنا وهناك في بعض الأماكن في مدارس فردية ومعاهد تربوية منعزلة ثم تمد نفوذها بالتدريج إلى نواحٍ معينة، بدت في أميركا

قبل خمسة وعشرين عامًا وكأنها - بين عشية وضحاها - قد قلبت جميع التقاليد وجميع أساليب التعليم والعلم القائمة رأسًا على عقب. ولن أدخل في التفصيلات، وسأستثني من بحثي هذا المدارس الخاصة، ولا سيما النظام المدرسي الكاثوليكي الضيق. والمهم أن جميع قواعد العقل الإنساني الصائبة قد طرحت جانبًا من أجل نظريات معينة، صالحة أو غير صالحة، وتصرّف مثل هذا له دائمًا دلالته الكبيرة المؤذية، ولا سيّما في بلاد تعتمد على الحسّ المشترك إلى حدّ بعيد في حياتها السياسية، وكلما أخفق العقل الإنساني الحصيف، أو كفّ عن محاولة الإجابة فنحن أمام أزمة. لأن هذا النوع من العقل هو في الواقع الحس العام الذي يعود إليه الفضل في أننا نحن وحواسنا الخمس فرادى مشدودون إلى عالم واحد مشترك بيننا، والذي نتقلّب بسببه في هذا العالم. إن اختفاء «الحس المشترك» في هذه الأيام أصدق دليل على أزمة هذه الأيام، وفي كل أزمة يهلك جزء من العالم، هو شيء مشترك بيننا جميعًا. إن إخفاق الحس المشترك، أشبه شيء بعصا استكشاف المياه الجوفية، يدلّنا على المكان الذي حدث فيه انهيار.

مهما يكن من أمر فالجواب عن السؤال: (لماذا يعجز الطفل جوني عن القراءة؟) أو عن سؤال أعم: (لماذا تتدنّى المستويات العلمية في مدرسة أميركية متوسطة تدنيًا كبيرًا عن متوسط المستويات في جميع الأقطار الأوروبية؟)، ليس، مع الأسف، أن هذه البلاد حديثة السن ولم تتمكن بعد من بلوغ مستويات العالم القديم، بل هو، على عكس ذلك، أن هذه البلاد في هذا الميدان بعينه هي أكثر بلاد الدنيا «تقدمًا» وعصرية. وهذا صحيح بمعنى مزدوج: فلا يوجد بلد آخر في الدنيا أصبحت فيه مشكلات تربية مجتمع جماهيري خطيرة إلى هذا الحدّ، ولا يوجد بلد آخر في الدنيا سلّم بالنظريات الحديثة في ميدان أصول التدريس خانعًا ضعيف التمييز كهذا البلد. ولذلك فإن أزمة

التربية الأميركية تعلن من جهة إفلاس التربية التقدمية، وتبسط من جهة أخرى مشكلة جد عويصة، لأنها نشأت في ظروف مجتمع جماهيري واستجابة لمتطلباته.

ولا بدّ لنا أن نذكر في هذا الصدد عاملًا آخر أعم، لم يسبب الأزمة طبعًا لكنه زاد خطورتها زيادة تسترعي الانتباه، وهو الدور الفريد الذي اضطلع وما زال يضلع به مفهوم المساواة في الحياة الأميركية، وهذا يتضمن أكثر بكثير من المساواة أمام القانون، ومن إزالة الفروق الطبيعية، بل ومن مضمون عبارة «تكافؤ الفرص»، مع أن هذه لها أهمية أكبر بالنسبة لهذا الموضوع، لأن حق التعلم في نظر الأميركيين هو من الحقوق المدنية التي لا يجوز حرمان المواطن منها، وقد كان هذا الحق الأخير حاسمًا في بنيان نظام المدارس العامة من حيث إن المدارس الثانوية بالمفهوم الأوروبي لا توجد إلا في حالات استثنائية، وبما أن التعليم الإلزامي يمتد إلى سن السادسة عشرة، فيجب أن يدخل كل طفل المدرسة العالية، ولذلك فالمدرسة العالية هي في أساسها تكملة للمدرسة الابتدائية، ونتيجة لانعدام المدارس الثانوية فإن إعداد الطالب للدراسة في الكلية موكول إلى الكليات نفسها، ولذلك فإن مناهجها مثقلة دومًا بأكثر مما تطيق احتماله، وهذا بدوره يؤثر في نوعية التعليم فيها.

وربما يتخيل المرء - لأول وهلة - أن هذا التناقض يكمن في طبيعة مجتمع جماهيري لم يعد التعليم فيه موقوفًا على الطبقات الغنية. فإن نظرة إلى إنكلترا، حيث التعليم الثانوي كما يعلم الجميع أصبح في السنوات الأخيرة في متناول كل طبقات السكان، تثبت لنا خلاف ذلك. ففي نهاية المرحلة الابتدائية عندهم، والتلاميذ في سن الحادية عشرة، يُعقد امتحان رهيب يرسب فيه كل الطلبة باستثناء عشرة بالمائة يصلحون للتعليم العالي، ولم تقبل حتى إنكلترا بقسوة هذا الانتقاء من دون

احتجاج، أما في أميركا يستحيل قبولها. إن الهدف في إنكلترا هو «طبقة من ذوي الكفاية»، وهذا معناه بلا ريب إيجاد أوليغاركية من جديد، لكنها هذه المرة ليست قائمة على الثروة أو المحتد، بل على الموهبة. لكن هذا يعني - وإن يكن الناس في إنكلترا غير مدركين له تمام الإدراك - أن البلد حتى في ظلّ حكومة اشتراكية ستظلّ تحكم كما حكمت منذ أجيال عديدة، أي لا كملكية ولا ديمقراطية، بل كأوليغاركية أو أرستقراطية. ويصح وصفها بالأرستقراطية إذا اعتبرنا أن أكثر الناس مواهب هم كذلك أفضل الناس. ولكن هذا ليس أمرًا مؤكدًا قطعًا. أما في أميركا فإن تقسيم الأطفال تقسيمًا يكاد يكون ماديًا إلى موهوبين وغير موهوبين على هذا النحو، يعتبر أمرًا لا يطاق. فإن وجود طبقة من أصحاب الكفاية ينافي مبدأ المساواة، في ديمقراطية تؤمن بالمساواة، كما ينافيها وجود أوليغاركية من أي نوع آخر.

ولهذا فإن السبب الذي يزيد في حدّة الأزمة التربوية في أميركا هو مزاج البلاد السياسي، الذي يسعى بنفسه لأن يسوي أو يمحو بقدر الإمكان الفرق بين الشبان والشيوخ، وبين الموهوبين وغير الموهوبين، وأخيرًا بين الأطفال والكبار، وخصوصًا بين التلامذة والمعلمين، ومن الجلي أن عملية المساواة هذه لا تتم فِعليًا إلا على حساب سلطة المعلم وعلى حساب لموهوبين من الطلبة. ولكن من الجلي كذلك على الأقل للذين كان لهم أي اتصال بنظام التربية الأميركي، أن هذه الصعوبة، المتأصلة في الاتجاه السياسي للبلد، لها مزايا عظيمة أيضًا، لا من الناحية الإنسانية فقط، بل من وجهة نظر التربية كذلك، وعلى كل حال فإن هذه العوامل لا تفسّر الأزمة التي نخوضها الآن ولا تبرر الإجراءات التي أدّت إلى استفحالها.

ثانيًا

هذه الإجراءات الهدّامة يمكن أن نقتفي أثرها إلى ثلاثة افتراضات أساسية، كل منها معروف مألوف. أولها أن لدينا عالم أطفال ومجتمعًا قوامه الأطفال، وكلاهما يحكم نفسه بنفسه، ويجب أن يعهد بحكمها إلى الأطفال ما أمكن ذلك، وليس للكبار إلا المساعدة في هذا الحكم. أما السلطة التي تأمر الطفل أو تنهاه فمردها إلى مجموعة الأطفال نفسها، ومن جملة ما ينتج من هذا وضعٌ يقف فيه الكبير عاجزًا أمام الطفل الفرد وعلى غير صلة به. فليس له إلا أن يقول له أن افعل ما تشاء، ثم أن يحاول منع حدّوث ما لا تحمد عقباه، وبذلك تنقطع الصلات الحقيقية الطبيعية بين الأطفال والكبار، التي تنشأ عن وجود أناس من جميع الأجيال معًا في آن واحد. وبهذا فإن ماهية الافتراض الأساسي الأول هي أنه يأخذ بعين الاعتبار الجماعة لا الطفل كفرد.

أما الطفل داخل الجماعة فهو طبعًا أسوأ حالًا من ذي قبل. إذ إن سلطة الجماعة، حتى جماعة الأطفال، هي دائمًا أقوى بكثير وأشد استبدادًا من سلطة الفرد مهما قسته، وإذا نظرنا إلى الوضع من وجهة نظر الطفل الفرد فإنه لا يكاد يجد أية فرصة لأن يثور، أو أن يعمل أي عمل على مسؤوليته الخاصة، وهو لم يعد يجد نفسه في نزاع غير متكافئ أبدًا مع شخص يتفوق عليه تفوقًا مطلقًا، ولكن يستطيع الاعتماد في نزاعه معه على مساندة غيره من الأطفال، أي مَنْ هم على شاكلته، بل هو بالأحرى في وضع يائس بطبيعته، وضع أقلية واحد أمام أكثرية مطلقة تضم جميع الآخرين، ولا يوجد كثيرون بين الكبار ممن يستطيعون تحمل مثل هذا الوضع، حتى ولو لم تدعمه وسائل الإكراه الخارجية، أما الأطفال فيعجزون عن ذلك عجزًا تامًا مطلقًا.

لذلك لما تحرّر الطفل من سلطة الكبار فإنه لم ينل حريته، بل أخضع لسلطة أشد إرهابًا وأكثر استبدادًا، وهو استبداد الأكثرية. وعلى كل حال فإن النتيجة هي أن الأطفال نُفُوا من عالم الكبار، فإما أن يُتركوا وشأنهم، وإما أن يسلموا إلى استبداد جماعتهم، التي ليس في وسعهم أن يثوروا عليها لتفوقها في العدد، ولا أن يتفاهموا معها بالحجة والمنطق لأنهم أطفال، ولا أن يفروا منها إلى أي عالم آخر لأن عالم الكبار مغلق في وجوههم، ويتراوح ردُّ فعل الأطفال على هذا الضغط بين الامتثال أو جنوح الأحداث، وكثيرًا ما يكون مزيجًا منهما جميعًا.

ويتصل الافتراض الأساسي الثاني الذي أصبح موضوع البحث في الأزمة الحالية بالتدريس. فإن أصول التدريس قد تطورت بتأثير علم النفس الحديث ومبادئ البرغماتية فأصبحت بمثابة علم للتدريس بصورة عامة بحيث استقلّ تمام الاستقلال عن المادة المراد تدريسها، وكان يُعتقد بأن المعلم هو الشخص الذي يستطيع أن يعلم أي شيء. فهو قد تدرّب على التدريس لا على التضلّع من موضوع معين. وهذه النظرة - كما سنرى عما قليل - تتصل بالطبع اتصالًا وثيقًا بافتراض أساسي في التعلّم. وفوق ذلك فإنها سببت في العقود الأخيرة إهمالًا خطيرًا جدًا لتدريب المعلمين في مواضيع اختصاصهم، ولا سيّما في المدارس العالية العامة. وبما أن المعلم ليس بحاجة إلى معرفة موضوعه فكثيرًا ما يحدث أن يسبق تلامذته في العلوم بدرس واحد فقط. وهذا بدوره لا يعني فقط أن التلامذة بالفعل يتركون وشأنهم بل يعني كذلك أن المصدر المشروع أكثر مما عداه لسلطة المعلم، أي تفوّق المعلم على التلميذ في المعرفة والقدرة لم يعد فعالًا، على أي وجه قلبناه، ولذلك فإن المعلم غير المتسلط الذي يودُّ أن يمتنع عن جميع أساليب الإكراه لأنه قادر على الاعتماد على سلطته، لم يعد له وجود.

بيد أن هذا الدور المؤذي الذي تقوم به أصول التدريس وكليات المعلمين في الأزمنة الراهنة ما كان ممكنًا لولا وجود نظرية حديثة في التعلّم. وهذه هي بصريح العبارة التطبيق المنطقي للافتراض الأساسي الثالث في موضوع حدّيثنا، وهو افتراض أخذ به العصر الحديث قرونًا عديدة وعبّرت عنه البرغماتية تعبيرًا تصوريًا منتظمًا. هذا الافتراض الأساسي هو أنك تستطيع أن تعرف وتفهم ما قمت به أنت بنفسك فقط، وتطبيق ذلك على التربية بدائي كما أنه واضح، أي أن تستعيض قدر الإمكان بالعمل عن التعلّم، والسبب في عدم الاهتمام بتضلع المعلم من موضوع اختصاصه هو أنهم أرادوا له أن يمارس نشاط التعلم لئلا ينقل إلى تلاميذه «معرفة ميتة» على حدّ قولهم، بل يريهم بدلًا من ذلك كيف يتم إنتاجها، ولم تكن الغاية المقصودة تلقين معرفة بل غرس مهارة، فكانت النتيجة تغيير معاهد الدراسة إلى معاهد مهنية، نجحت في تعليم قيادة السيارات أو استعمال الآلة الكاتبة أو ما هو أهم «لفن» المعيشة، أي الانسجام مع الآخرين، واكتساب الشعبية، بقدر ما أخفقت في جعل الأطفال يحصلون على المؤهلات العادية لمنهاج مرسوم.

إلا أن هذا الوصف خاطئ، لا لأنه يبالغ مبالغة واضحة لكي يزيد في الإقناع فحسب، بل لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار الأهمية التي يعلقونها في هذه العملية على إزالة التمييز بين اللعب والعمل المدرسي، مع تفضيل أولهما. فقد اعتبر اللعب أنسب الأساليب وأكثرها حيوية لسلوك الطفل في العالم، وهو النشاط الوحيد الذي ينطلق تلقائيًا من حياته كطفل، ولا يفي حيويته حقَّها إلا ما يتعلمه عن طريق اللعب.

وكانوا يظنّون أنّ النّشاط الذي يتميّز به الطّفل هو اللعب، وأمّا التعلّم بالمعنى القديم، من طريق إجبار الطّفل على اتّخاذ موقف سلبي، فإنّه يجبر الطّفل على التّخلي عن روح المبادأة القائمة على اللعب.

تتمثل الصلة الوثيقة بين هذين الشيئين - الاستعاضة عن التعلّم بالعمل، وعن الدراسة باللعب - في تعليم اللغات: فالطفل عليه أن يتعلم بالتكلّم، أي بالعمل، لا بدراسة الصرف والنحو، وبعبارة أخرى عليه أن يتعلم لغة أجنبية بالطريقة التي تعلم فيها لغته وهو طفل صغير: كما لو كان يتعلّمها وهو يلعب ويستمر في حياته البسيطة بلا انقطاع. وفضلًا عن إمكان التعلم بهذه الطريقة أو عدمه - وهو ممكن إلى حدّ محدود إذا استطعنا أن نبقي الطفل طول اليوم في محيط اللغة الأجنبية - فمن الجلي أن هذا الإجراء يحاول عن عمد أن يبقي الطفل الكبير بقدر الإمكان في مستوى الطفولة الأولى. وهكذا نرى أن الأمر الوحيد الذي من شأنه أن يعد الطفل لعالم البالغين (الكبار)، ألا وهو الاكتساب التدريجي لعادة العمل وعدم اللعب، يطاح به من أجل تحقيق الاستقلال الذاتي لعالم الطفولة.

ومهما تكن الصلة بين العمل والمعرفة، ومهما تبلغ صحة القاعدة البرغماتية، فإن تطبيقها على التربية، أعني على الطريقة التي يتعلّم بها الطفل، من شأنه أن يجعل عالم الطفولة مطلقًا على النحو الذي شاهدناه في حالة الافتراض الأساسي الأول. وهنا أيضًا يحولون بين الطفل وبين عالم الكبار ويبقونه بطريقة مصطنعة في عالمه الخاص، بقدر ما يجوز لنا أن نسميه عالمًا، بحجة احترام استقلاله. إن استبقاء الطفل على هذا النحو شيء مصطنع لأنه يفصم العلاقة الطبيعية بين الكبار والصغار، التي تتضمن فيما تتضمنه التعليم والتعلم، ولأنه يناقض طبيعة الطفل ككائن إنساني متطوّر ويتناسى أن الطفولة مرحلة مؤقتة هي إعداد لمرحلة النضج.

نجمت الأزمة الحالية في أميركا عن إدراك الطبيعة الهدامة لهذه الافتراضات الثلاثة، وعن محاولة يائسة لإصلاح النظام التربوي بأسره، أي تغييره كليًا، وليس هذا التغيير في الواقع سوى عودة إلى الماضي باستثناء الخطط لزيادة وسائل التدريب في العلوم الطبيعية والتكنولوجيا

زيادة هائلة: فسوف يستند التدريس مرة أخرى إلى السلطة، وسوف يتوقف في أثناء الحصص الدراسية ويقوم التلامذة مرة أخرى بعمل جدي، وينتقل التركيز من المهارات اللامنهجية إلى المعرفة المفروضة في المنهاج، بل يقال إنه توجد نية لتغيير المناهج الراهنة للمعلمين بحيث يلزم المعلمون أنفسهم بتحصيل شيء من العلم قبل أن يرمي بهم الأطفال.

ولا حاجة بنا إلى الوقوف عند هذه الإصلاحات المقترحة التي ما تزال في دور البحث، والتي تهم الأميركيين وحدهم. وكذلك لا أستطيع أن أبحث في مشكلة هي فنية أكثر منها، ولكن ربما تكون على المدى البعيد أهم منها، وهي: كيف نصلح مناهج المدارس الابتدائية والثانوية في جميع الأقطار لكي نرتفع بها إلى المتطلبات الجديدة كليًا في عالم اليوم، والذي يهمنا في هذا البحث سؤال ذو شقيين. أيّ من مظاهر العالم الحديث وأزمته كشفت عن نفسها بالفعل في الأزمة التربوية؟ أعني ما هي الأسباب الحقيقية التي جعلت في الإمكان طيلة عشرات السنين أن تقال أشياء وأن تفعل أمورًا هي على تعارض صارخ مع ما يقضي به العقل السليم؟ وثانيًا ما الذي يمكننا أن نتعلم من هذه الأزمة من أجل جوهر التربية؛ لا بمعنى أن الإنسان يستطيع دائمًا أن يتعلّم من أخطائه ما ينبغي له اجتنابه، بل بأن نتأمل الدور الذي تقوم به التربية في كل حضارة، أي نتأمل المسؤولية التي يضطلع بها كل مجتمع إنساني بسبب وجود الأطفال؟ وسنبدأ بالسؤال الثاني.

ثالثًا

إن حدوث أزمة في التربية يدعوا إلى الاهتمام الجدي في كل وقت، حتى ولو لم تشر، كما تشير الأزمة الحاضرة، إلى وجود أزمة وعدم استقرار أكثر شمولًا في المجتمع الحديث. فإن التربية من أعمال المجتمع البشري الأولية الضرورية للغاية، ذلك المجتمع الذي لا يبقى على حال بل يجدد

نفسه باستمرار بالولادة، بمجيء أناس جدد. ثم إن هؤلاء القادمين لم يتم نموهم بعد بل هم في حالة صيرورة، ولذلك فالطفل، موضوع التربية، له عند المربي صفة مزدوجة، **فهو جديد في دنيا غريبة عنه وهو في دور الصيرورة، هو إنسان جديد، وهو إنسان صائر، وليست هذه الصفة المزدوجة بديهية،** ولا تنطبق على أجناس الحيوان، وهي تمثل علاقة مزدوجة: العلاقة بالعالم من جهة، وبالحياة من جهة أخرى، ويشترك الطفل من جميع الأحياء في حالة الصيرورة، فالطفل بالنسبة للحياة وتطورها إنسان في حالة الصيرورة، مثلما أن الهريرة هرة في دور الصيرورة. لكن الطفل جديد في علاقته بعالم وجد قبله وسيبقى بعد موته، وهو سيمضي حياته فيه، ولو لم يكن الطفل قادمًا جديدًا على هذا العالم الإنساني، بل كان مجرد مخلوق حي لم يكتمل بعد، لكانت التربية وظيفة من وظائف الحياة، ولما لزم أن تشتمل على شيء سوى ما تضطلع به جميع الحيوانات تجاه صغارها من الاهتمام بالمحافظة على الحياة والتدريب والتمرن على العيش.

لكن الآباء الآدميين لم يستدعوا أطفالهم إلى الحياة من طريق الحمل والولادة فحسب، بل لقد أدخلوهم في الوقت ذاته إلى عالم، وهم في تربية أطفالهم يتحملون مسؤولية مزدوجة، عن حياة الطفل وتطوّره وعن استمرار العالم. وهاتان المسؤوليتان لا تتطابقان مطلقًا، بل ربما تتصارعان إحداهما مع الأخرى. فمسؤولية تطور الطفل موجهة نوعًا ما ضد العالم، إذ إن الطفل يحتاج إلى حماية وعناية خاصة لئلا يحدث له حادث فتّاك من جانب العالم، ولكن العالم أيضًا بحاجة إلى حماية تصونه من أن يطغى عليه ويخربه انقضاض الجديد الذي يفاجئه مع كل جيل جديد.

ولما كان الطفل بحاجة إلى حماية من العالم فإن مكانه التقليدي هو في الأسرة، التي يعود أعضاؤها الكبار يوميًا من العالم الخارجي وينعزلون في أمن حياتهم الخاصة بين أربعة جدران. هذه الجدران الأربعة التي يحيا

الناس بينها حياتهم الخاصة، هي بمثابة درع واقية من العالم، وخصوصًا من الناحية العامة للعالم. إنها تحيط بمكان آمن، لا يستطيع شيء حي أن يزدهر من دونه. وهذا لا يصدق في حياة الطفولة فقط بل في الحياة الإنسانية عامة. فكلما تعرّضت الحياة للعالم باستمرار من دون حماية العزلة والأمن تحطمت صفتها الحيوية، وفي العالم العام، الذي يشترك فيه الجميع، وتكون الأهمية فيه للأشخاص وللعمل، أي لعمل أيدينا الذي يسهم فيه كل منا تجاه عالمنا المشترك، وأما الحياة من حيث هي حياة فلا وزن لها هناك. إن العالم لا يستطيع أن يرعاها ويجب أن تستتر عن العالم وتحمى منه.

إن كل شيء حي (لا الحياة النباتية وحدها) يخرج من الظلام، ومهما يبلغ ميله الطبيعي إلى الاندفاع إلى النور فإنه على الرغم من ذلك يحتاج إلى أمن الظلام لكي يتمكّن من النمو، ولعل هذا هو السبب في أن أبناء المشاهير من الأدباء كثيرًا ما يخفقون في حياتهم. فالشهرة تخترق الجدران الأربعة، وتغزو عزلتها مصطحبة بريق المجال العام، الذي لا يرحم والذي يطغى على كل شيء في حياة الأشخاص المعنيين الخاصة بحيث لا يبقى للأطفال مجال يتمكنون من النمو فيه، ولكن مثل هذا التخريب للمجال الحقيقي للحياة يحدث هو نفسه على وجه الدقة حيثما تجري محاولة لتحويل الأطفال أنفسهم إلى عالم. فيظهر بين مجتمعات الرفاق هذه نوع رديء من أنواع الحياة العامة، وفضلًا عن أن هذه الحياة ليست حياة عامة بالمعنى الصحيح. وإن المحاولة كلها ضرب من الخداع، فإن النتيجة المؤلمة هي أن الأطفال - وهم أشخاص في حالة صيرورة ولم يكتملوا بعد - يضطرون بسببها إلى تعريض أنفسهم لأضواء الحياة العامة.

ويبدو من الجلي أن التربية الحديثة، بقدر ما تحاول إنشاء عالم أطفال، تحطّم الظروف اللازمة للتطور الحيوي وللنمو. ولكن من المستغرب جدًا

أن ما يلحق الطفل النامي من أذى كبير هو نتيجة التربية العصرية، لأن هذه التربية زعمت أن غايتها الوحيدة خدمة الطفل، وثارت على أساليب الماضي، لأن هذه لم تعر اهتمامًا كافيًا لطبيعة الطفل الباطنية وحاجاته، ولعلنا نذكر أن «عصر الطفل» كان من المفروض فيه أن يكون عصرًا يحرر الطفل ويخلصه من المقاييس المأخوذة عن عالم الكبار. فكيف جرى إذن أن أُهملت الشروط الأساسية للحياة الضرورية لنمو الطفل وتطوره، أو لم يعترف بها في هذا العصر؟ كيف حدث أن تعرض الطفل لما يميز عالم الكبار أكثر مما عداه، أي صفته العامة، وذلك رأسًا بعد الوصول إلى قرار مفاده أن عيب كل التربية في الماضي هو أنها اعتبرت الطفل مجرد رجل صغير الحجم؟

والسبب في هذا الوضع الشاذ لا يتصل بالتربية مباشرة، بل نجده بالأحرى في الأحكام والآراء المتحيزة في طبيعة الحياة الخاصة والعالم العام وعلاقتهما المتبادلة، التي تميّز بها المجتمع الحديث منذ أول العصر الحديث، والتي اعتبرها المربّون لما بدأوا، متأخرين نسبيًا، في جعل التربية عصرية، افتراضات بديهية من دون أن يدركوا النتائج التي لا بدّ أن تترتب عليها في حياة الطفل. وميزة المجتمع الحديث الغريبة، وهي ليست أبدًا أمرًا مُسلّمًا به، هي أنه يعتبر الحياة، أي حياة الفرد وحياة الأسرة على الأرض، الخير الأكبر. ولهذا السبب، وخلافًا لجميع القرون السابقة، حرّر هذه الحياة وكل أنواع النشاط التي لها علاقة بحفظها وإيمانها من حرمة العزلة وعرضها لأضواء الحياة العامة. وهذا هو المعنى الحقيقي لتحرير العمال والنساء، لا كأشخاص طبعًا، ولكن بقدر ما يقومون بوظيفة ضرورية في عملية الحياة المستمرة للمجتمع.

وآخر ما تأثر بعملية التحرير هذه هم الأطفال، والشيء الذي أدّى إلى تحرير حقيقي للعمال والنساء لأنهم لم يكونوا عمالًا ونساءً فحسب، بل كانوا إلى جانب ذلك أناسًا وبذلك كان لهم حق على الحياة العامة، وهذا

الحق هو أن يروا وأن يراهم الآخرون فيه، وأن يتكلّموا وأن يصغي إليهم كان هجرانًا وخيانة بالنسبة للأطفال الذين لا يزالون في مرحلة ترجح فيها حقيقة الحياة والنمو على عامل الشخصية، وكلما أمعن المجتمع الحديث في نبذه لما يميز بين ما هو خاص وما هو عام، بين ما لا يزدهر إلا في الخفاء، وما يحتاج إلى أن يعرض أمام الجميع على أضواء الحياة العامة الساطعة، أي كلما أدخل بين المجال الخاص والمجال العام مجالًا اجتماعيًا يصير فيه الخاص عامًا والعام خاصًا، فإنه يصعب الأمر على الأطفال، إذ إنهم بطبيعتهم بحاجة إلى طمأنينة الاختفاء من أجل أن ينضجوا من دون إزعاج.

ومهما تكن خطورة هذه الاعتداءات على شروط النمو الحيوي فمن المحقق أنها لم تكن مقصودة، فالغاية الرئيسية من جميع جهود التربية الحديثة هي تحقيق مصلحة الطفل، ولا تنقص صحة هذه الحقيقة حتى ولو لم تفلح الجهود المبذولة في تعزيز مصلحة الطفل على النحو المرجو، والحالة تختلف كل الاختلاف في مجال المهمات التربوية التي لم يعد يقصد بها الطفل، بل الشخص الصغير السن، القادم الجديد الغريب، الذي ولد في عالم موجود من قبل لا يعرفه، وهذه المهمات هي في الدرجة الأولى مسؤولية المدارس، وإن لم تكن هي وحدها مسؤولة، وهي تتصل بالتعليم والتعلم، والإخفاق في هذا الميدان هو أكثر المشكلات إلحاحًا في أميركا اليوم. فماذا وراء هذا كله؟

جرت العادة أن يقدّم الطفل إلى العالم لأول مرة من طريق المدرسة، والواقع أن المدرسة ليست هي العالم ولا ينبغي لها أن تدعي ذلك، بل هي المعهد الذي نضعه بين الميدان الخاص في البيت وبين العالم، لكي نجعل الانتقال من الأسرة إلى العالم ممكنًا. والذهاب إلى المدرسة أمر لا تطلبه الأسرة، بل تطلبه الدولة، أي العالم العام، ومن أجل هذا فالمدرسة بالنسبة

للطفل، تُمثّل العالم إلى حدّ ما. إلا أنها ليست هي العالم بعد بالفعل. نعم إن الكبار يتولّون في هذه المرحلة من التربية مسؤولية الطفل مرة أخرى، ولكنها لم تعد الآن مسؤولية الرفاهية الحيوية لشيء تام، بل هي مسؤولية ما نسميه عادة بالتطوّر الحر للصفات والمواهب المميزة، وهذا من الناحية العامة والجوهرية هو الصفة الفريدة التي تميّز كل إنسان من سائر البشر، الصفة التي تجعل منه لا مجرد غريب في العالم فحسب، بل شيئًا لم يسبق له الوجود هنا قط من قبل.

ولما كان الطفل على غير معرفة بالعالم بعد، فيجب تقديمه إليه بالتدريج، ولما كان جديدًا فيجب الاهتمام بأن يتم نضج هذا الشيء الجديد بالنسبة للعالم كما هو، ولكن على كل حال يقف المربّون إزاء الصغار موقف من يمثل عالمًا يتحمّلون مسؤوليته مع أنهم هم أنفسهم لم يصنعوه، حتى ولو كانوا يتمنون سرًا أو علانية أن يكون غير ما هو عليه، ولا تفرض هذه المسؤولية على المربين اعتباطًا، لكنها كامنة في كون الكبار هم الذين يعرفون الصغار بعالم دائم التغيّر، وكل من يرفض تحمل المسؤولية المشتركة عن العالم ينبغي ألا ينجب أبناء وألا يسمح له بالاشتراك في تربيتهم.

في التربية تظهر هذه المسؤولية عن العالم على هيئة سلطة، وليست سلطة المربي ومؤهلات المعلم شيئًا واحدًا. فمع أن مقدار من المؤهلات لا بدّ منه للسلطة، إلا أن أعلى المؤهلات لا يستطيع بمفرده أن يولد السلطة، وتتألف مؤهلات المعلم من معرفته للعالم ومقدرته على تعليم الآخرين عنه، لكن سلطته تتوقف على توليه مسؤولية ذلك العالم. فكأنه إزاء الطفل يمثل جميع الراشدين من سكان العالم فيشرح له التفصيلات ويقول له: هذا هو عالمنا.

ونحن كلنا نعرف وضع السلطة في أيامنا هذه. ومهما يكن موقف المرء من هذه المشكلة، فمن الواضح أن السلطة إما ألا تضطلع بأي دور في الحياة الخاصة والعامة، وإما أنها تضطلع بدور يكثر حوله الجدل والنزاع. لكن هذا يعني في جوهره أن الناس لا يريدون أن يطالبوا أي إنسان، ولا أن يعهدوا إليه بتولي المسؤولية عن سائر الأشياء، إذ حيثما وجدت السلطة الحقيقية رافقتها مسؤولية عن مجرى الأمور في العالم، وإذا نبذنا السلطة من الحياة السياسية والعامة، فقد يعني ذاك أن كل إنسان من الآن فصاعدًا يطالب بنصيب واحد من المسؤولية عن مجرى العالم. لكنه قد يعني كذلك إنكار مطالب العالم ومستلزمات النظام فيه، عمدًا وبدون قصد، ورفض كل المسؤولية عن العالم، مسؤولية إصدار الأوامر ومسؤولية إطاعتها على السواء. وليس من ريب في أن كلا المقصدين يقومان بدور في عملية فقدان السلطة في عالمنا الحديث وأنهما كثيرًا ما يعملان في وقت واحد عملًا مشتركًا متشابكًا.

أما في التربية فلا يمكن أن يوجد مثل هذا الغموض بالنسبة لضياع السلطة في أيامنا. فلا يستطيع الأطفال أن يتخلصوا من السلطة التربوية كما لو كانوا يقاسون من اضطهاد الأكثرية المكوّنة من الكبار، مع العلم بأن معاملة الأطفال السخيفة هذه، كأقلية مضطهدة وبحاجة إلى التحرير، قد طبقت في أساليب التربية الحديثة. وقد تخلى الكبار عن السلطة وهذا لا يعني سوى شيء واحد: أن الكبار يرفضون تحمل مسؤولية العالم الذي جاؤوا بالأطفال إليه.

توجد طبعًا صلة بين ضياع السلطة في الحياة العامة والسياسية وفي الميادين السابقة للسياسة في البيت والمدرسة. فكلما ازداد الشك في السلطة في المجال العام تطرفًا، ازداد الاحتمال طبعًا بألا يبقى المجال الخاص سليمًا. أم إنه توجد حقيقة أخرى ولعلها هي الحاسمة، وهي

أننا منذ زمن بعيد قد اعتدنا في تقاليد تفكيرنا السياسي أن نعتبر سلطة الآباء على الأبناء، وسلطة المعلمين على التلاميذ، نموذجًا نستعين به على فهم السلطة السياسية. إن هذا النموذج نفسه، الذي يعود عهده إلى أيام أفلاطون وأرسطو، هو الذي يجعل مفهوم السلطة غامضًا غموضًا غير عادي. فهو قائم قبل كل شيء على تفوّق مطلق لا يمكن أن يوجد بين الكبار، ويجب من أجل كرامة الإنسان ألا يوجد بينهم، ويقوم ثانيًا، حسب ما يجري في دور الحضانة، على تفوق موقت، ولذلك يصبح مناقضًا لنفسه إذا طبّق على علاقات هي بطبيعتها غير موقتة كالعلاقات بين الحاكمين والمحكومين. إذن فمن طبيعة القضية - أي من طبيعة الأزمة الحالية في السلطة وطبيعة فكرنا السياسي التقليدي - أن فقدان السلطة الذي بدأ في الميدان السياسي قد انتهى في الميدان الخاص، وليس من باب المصادفة طبعًا أن يكون المكان الذي قوضت دعائم السلطة فيه قبل غيره، أي أميركا، هو المكان الذي تظهر فيه أزمة التربية على أشدها.

ومن الصعب في الواقع أن يجد ضياع السلطة العام منفذًا أبعد أثرًا من اقتحام المجال الذي يسبق السياسة حيث بدا أن السلطة قد أملتها الطبيعة نفسها، وأنها مستقلة عن جميع التغيرات السياسية والأحوال السياسية. ومن جهة أخرى، فإن الإنسان العصري لم يجد تعبيرًا أوضح عن استيائه من العالم واشمئزازه من الوضع الحالي، من أن يرفض تحمّل المسؤولية عن كل هذا بالنسبة لأطفاله، وكأني بالآباء يقولون يوميًا: «حتى نحن أنفسنا نكاد نكون غرباء في هذا العالم، فلا ندري كيف نضطرب فيه، ولا ما يجب أن نعرفه، ولا أي المهارات نجيد. فعليكم أن تدبروا أمركم ما وسعكم التدبير، وعلى كل حال فلا يحقّ لكم أن تناقشونا الحساب. نحن أبرياء ونحن نتبرّأ منكم».

لا علاقة لهذه النظرة طبعًا بتلك الرغبة الثورية في نظام جديد للعالم(*) التي نفخت الحياة في أميركا في يوم من الأيام، بل هي من أعراض ذلك الاغتراب عن العالم الذي يمكن مشاهدته في كل مكان؛ ولكنه يظهر في أكثر صورة تطرفًا ويأسًا في ظروف المجتمع الجماهيري، وفي الحق أن التجارب التربوية الحديثة في أميركا وغيرها قد اتخذت لنفسها طابع الثورية، مما زاد في صعوبة إدراك الوضع إدراكًا كافيًا، وأدّى إلى بعض البلبلة عند بحث هذه المشكلة، إذ نجد على نقيض كل تصرف من هذا النوع الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك، وهي أن أميركا ما دامت مشبعة بتلك الروح فإنها لم تفكر أبدًا في أن تستهل النظام الجديد بالتربية، بل على العكس بقيت محافظة في الأمور التربوية.

منعًا لسوء الفهم أقول: يتراءى لي أن المحافظة، بمعنى الحفظ أو الصيانة، هي من صميم النشاط التربوي، الذي يهدف إلى رعاية شيء وحمايته، حماية الطفل من العالم، والعالم من الطفل، والجديد من القديم والقديم من الجديد. وحتى مسؤولية العالم الشاملة، التي يتحمّلها أرباب النشاط التربوي تنطوي طبعًا على موقف محافظ. ولكن هذا لا يصح إلا في ميدان التربية فقط، أو بالأحرى في العلاقات بين الكبار والصغار، ولا يصح في ميدان السياسة، حيث نعمل مع الكبار والأقران جنبًا إلى جنب، ويؤدي هذا الموقف المحافظ في السياسة - التي ترضى بالعالم كما هو وتسعى إلى المحافظة على الوضع الراهن فحسب - إلى الدمار حتمًا، لأن العالم في جملته وتفصيله، سوف يسلم إلى الزمان ليقضي عليه بلا رجعة ما لم يصمم بنو الإنسان على التدخّل والتغير وخلق ما هو جديد. ويصبح قول هاملت: «هذا الزمان مفكّك الأوصال. ليتني لم أولد فأكن أنا الذي يصلح ما فسد منه» إلى حدّ ما

(*) Novus Ordo Seclorum وردت باللاتينية في الأصل.

في كل جيل، ولربما اكتسب هذا القول منذ أول هذا القرن قوة إقناع لم يتصف بها من قبل.

وإذا نظرنا إلى التربية من حيث أساسها وجدنا أننا دائمًا نربي لعالم مفكك الأوصال، أو هو صائر إلى التفكك، فهذا هو وضع الإنسانية الأساسي، حيث تخلق العالم أيدٍ فانية ليكون دارًا لأناس فانيون لمدة محدودة، وبما أن العالم من صنع الفانين فإنه يبلى، وبما أنه يغيّر سكانه باستمرار فهو معرّض لأن يصير فانيًا مثلهم. ولذلك فمن أجل المحافظة على العالم من فناء مبدعيه وساكنيه يجب إصلاح ما فسد منه باستمرار، والمشكلة هي أن نربي بحيث يظل إصلاح الفساد ممكنًا في الواقع، وإن لم يكن من الممكن جعله مؤكدًا. ونحن نعلق آمالنا دائمًا على الجديد الذي يأتي به كل جيل، ولكن لهذا السبب ذاته، لأننا لا نستطيع أن نعلق آمالنا إلا عليه، فإننا نحطم كل شيء إذا حاولنا أن نتحكّم في الجديد بحيث نستطيع نحن القدامى أن نفرض شكل الجديد. إن التربية يجب أن تكون محافظة من أجل ما هو جديد وثوري في كل طفل، وعليها أن تحافظ على هذه الجِدّة وتدخلها كشيء جديد إلى عالم قديم، عالم مهما تكن أعماله ثورية فهو في نظر الجيل التالي عتيق وقريب من الفناء.

رابعًا

على الرغم من كل ما شاع ترداده عن وجود روح محافظة جديدة في التربية الحديثة فإن أهم عقبة تعترض سبيل التربية هي أنه من الصعب جدًا في أيامنا هذه أن نجد حتى الحدّ الأدنى من روح المحافظة وحب الحفاظ على ما هو موجود، الذي لا تتحقق التربية من دونه. وأسباب ذلك وجيهة. فأزمة السلطة في التربية تتصل اتصالًا وثيقًا بأزمة التقاليد، أي بالأزمة في موقفنا إزاء دنيا الماضي، ويجد المربي صعوبة شديدة في تحمّل

هذا الجانب من الأزمة المعاصرة، لأن مهمته هي أن يتوسّط بين القديم والجديد. أي إن مهنته تتطلب منه احترامًا غير عادي للماضي. ولمدة قرون طويلة، أي طول مدة الحضارة الرومانية المسيحية، لم يكن بحاجة إلى أن يحس في نفسه بهذه الصفة الخاصة لأن تبجيل الماضي كان من صلب الاتجاه الفكري الروماني، ولم تبدله المسيحية، أو تضع حدا له، بل كل ما هنالك أنه انتقل إلى أسس أخرى.

وكان من دعائم العقلية الرومانية (وهذا لم ينطبق على كل حضارة ولا حتى على التقاليد الغربية بمجموعها) اعتبار الماضي في حدّ ذاته نموذجًا، واعتبار السلف في كل الأحوال، مثلًا يقتدى بها الخلف، والاعتقاد بأن كل العظمة موجودة في ما كان، وأن أفضل سنٍّ هي سنّ الشيخوخة، الشخص الذي شاخ، ولأنه يكاد يصبح من السلف وعليه فقد جاز له أن يعتبر نموذجًا يقتدى به الأحياء. كل هذا لا يتعارض مع عالمنا ومع العصر الجديد منذ النهضة فقط، بل يتعارض كذلك مع نظرة الإغريق إلى الحياة، على سبيل المثال. ولما قال غوته: إن التقدّم في السن «هو الانسحاب التدريجي من عالم المظاهر» كان يتكلّم على نسق الإغريق، لأن الوجود والظهور عندهم سيان. أما موقف الرومان بهذا الصدد فهو أن الإنسان بفضل تقدمه في السن واختفائه البطيء من رفقة الفانين يبلغ منزلة الوجود المميزة له أكثر من غيرها بالرغم من أنه، بالنسبة لعالم المظاهر، في طور الاختفاء، لأنه الآن فقط قادر على الاقتراب من الوجود الذي سيصبح فيه مرجعًا للآخرين.

ومن السهل نسبيًا - بوجود خلفية مستقرة من تقاليد كهذه، للتعليم فيها وظيفة سياسية (وهذه كانت حالة فريدة من نوعها) - أن يتبع المرء في عمله في الأمور التربوية جادة الصواب مندون أن يتوقّف ليتأمل حقيقة عمله، لأن روح المبدأ التربوي الخاصة منسجمة تمام الانسجام مع

العقائد الأساسية في الأخلاق والآداب للمجتمع بأسره. قال بوليبيوس: إن مهمة الت ربية هي: «أن ترى أنك جدير بأسلافك بكل معنى الكلمة». ويمكن أن يكون المربي في هذه الحالة «زميلًا منافسًا» عاملًا لأنه سار في درب الحياة أيضًا، وإن يكن على مستوى مختلف، وعيناه مشدودتان إلى الماضي، ولم تكن الزمالة والسلطة في هذه الحالة سوى جانبي الموضوع الواحد، وكانت سلطة المعلم راسخة في سلطة الماضي الشاملة، بصفته ماضيًا. وأما اليوم فلسنا في ذلك الوضع، ومن الحمق أن نتصرّف كأننا ما زلنا فيه، وأننا انحرفنا عن الطريق السوي مصادفة وفي مقدورنا أن نهتدي إليه حين نشاء، وهذا معناه أنه حيثما حدثت الأزمة في العالم الحديث، لا يستطيع المرء أن يمضي قدمًا كأن لم يحدث شيء، ولا أن يعود القهقرى. إن انقلابًا مثل هذا لن يوصلنا إلى أي مكان سوى الوضع الذي نشأت عنه الأزمة منذ قليل، ولن تكون العودة إلا تكرارًا لما سبق، قد يكون مختلفًا في شكله. إذ لا حدود لإمكانات الهراء والنظريات المتقلبة التي يمكن تزيينها وإظهارها بمظهر أحدث ما يتوصل إليه العلم. ومن جهة أخرى، فإن المثابرة البسيطة الخالية من التأمل، سواء مضت قدمًا في الأزمة أو تمسكت بالروتين الذي يؤمن إيمانًا ساذجًا بأن الأزمة لن تطغى على مجاله الخاص، لا يمكن أن تؤدّي إلا إلى الخراب، لأنها تستسلم لمجرى الزمان، أو بمعنى أدق لا يمكن إلا أن تزيد ذلك الاغتراب عن العالم الذي يهدّدنا من كل جانب، ويجب على من يبحث مبادئ التربية أن يأخذ بعين الاعتبار هذه العملية المستمرة للاغتراب عن العالم، ويمكنه أن يعترف أننا هنا على ما يظهر أمام عملية مستمرة أوتوماتيكية، بشرط ألا ينسى أن في مقدور الفكر والعمل الإنساني أن يعترضا ويوقفا مثل هذه العمليات.

إن مشكلة التربية في العالم الحديث هي أنها بطبيعتها لا تستطيع أن تتخلّى عن أي من السلطة أو التقاليد، ومع ذلك فعليها أن تمضي في عالم

لا تبنيه السلطة ولا تحافظ على سلامته التقاليد. لكن ذلك يعني أننا جميعًا، لا المعلمون والمربون فقط، بحكم عيشنا في عالم واحد مع أطفالنا ومع صغار السن، يجب أن نتخذ إزاءهم موقفًا يختلف اختلافصا جذريًا عن موقف بعضنا إزاء بعض، ويجب أن نفصل ميدان التربية عن سائر الميادين، وقبل كل شيء عن ميدان الحياة السياسية العامة، لكي نطبق عليه وحده مفهومًا للسلطة وموقفًا إزاء الماضي يلائمانه، ولكن لا يمكن تطبيقهما تطبيقًا عامًا ولا يجوز تطبيقهما تطبيقًا عامًا في عالم الكبار، ولو طبقنا ذلك عمليًا لاتضح لنا قبل كل شيء أن وظيفة المدرسة هي تعليم الأطفال عن حقيقة العالم، لا تدريسهم فن الحياة. وبما أن العالم قديم، ودائمًا أقدم من الأطفال أنفسهم، فإن التعليم يتوجه دائمًا نحو الماضي، على الرغم من أن الحياة تستنفد في الحاضر، والنتيجة الثانية أن الحدّ الفاصل بين الصغار والكبار يجب أن يدلّ على أنه لا يمكن تربية الكبار ولا معاملة الأطفال كأنهم اكتملوا نموهم، إلا أن هذا الحدّ لا ينبغي أن يتحول إلى جدار يفصل ما بين الأطفال ومجاعة الكبار كما لو أنهم لا يقطنون عالمًا واحدًا، وكما لو أن الطفولة دولة إنسانية تحكم نفسها بنفسها وتستطيع أن تعيش بموجب قوانينها الخاصة، وليس من الممكن وضع قاعدة عامة للمكان الذي يقع فيه الحدّ الفاصل بين الطفولة والبلوغ في كل حالة، فإنه كثير التغير حسب العمر ويختلف من قطر إلى قطر، ومن حضارة إلى أخرى، وكذلك من فرد إلى فرد. ولكن التربية، بخلاف التعلم، يجب أن تكون لها نهاية يمكن التنبؤ بها. ففي حضارتنا ربما تكون النهاية عند التخرج في الكلية، لا في المدرسة العالية، أما التدريب على الأعمال الحرة في الجامعات والمدارس المعنية، فمع أنه دائمًا ذو صلة بالتربية، إلا أنه ضرب من التخصّص. إنه لم يعد يرمي إلى تعريف الحدث الصغير بالعالم ككل، بل هو ينفذ به إلى قطاع محدود معيّن منه. ولا يستطيع المرء أن يربى من دون أن يعلم، والتربية الخالية من

التعلّم فارغة، ولذا فإنها تنحطُّ بسهولة كبيرة فتصبح بلاغة عاطفية أخلاقية. لكن المرء يستطيع بكل سهولة أن يعلم من دون أن يربي، وفي وسع المرء أن يستمر في التعلّم حتى نهاية أيامه من دون أن يصبح بسبب علمه رجلًا ذا تربية، وعلى كل فهذه تفصيلات يجدر بنا أن نتركها في الواقع لأهل الاختصاص والمدرسين.

أما ما يهمنا جميعًا، وما لا يجوز لنا بالتالي إحالته إلى علم أصول التدريس الخاص، فهو العلاقة بين الكبار والأطفال عمومًا، أو بتعبير أعم وأدق موقفنا إزاء حقيقة التوالد: الحقيقة التي مؤداها أننا جميعًا جئنا إلى العالم بأن ولدتنا أمهاتنا وأن هذا العالم يتجدد دومًا بالولادة. والتربية هي النقطة التي نقرر عندها هل نحب العالم حبًا يكفي لأن نتحمل مسؤوليته، ولأن ننقذه للسبب ذاته من الدمار الذي يكون محققًا لولا التجدد، لولا مجيء الجديد وحديث السن. والتربية أيضًا هي التي نقرر عندها هل نحب أطفالنا حبًا يمنعنا من أن نطردهم من عالمنا، وأن ندعهم وشأنهم، كما يمنعنا في الوقت نفسه من أن ننزع من أيديهم فرصتهم لمباشرة شيء جديد، شيء لا نستطيع التنبؤ به، بل يجعلنا نعدّهم سلفًا لمهمة تجديد عالم مشترك بيننا وبينهم.

ـ 6 ـ

أزمة الثقافة:
دلالتها الاجتماعية والسياسية

أولًا

لقد شهدنا منذ ما يربو على العشر سنوات اهتمامًا متزايدًا بين رجال الفكر بالظاهرة الجديدة نسبيًا المعروفة بثقافة الجماهير، ومن الجلي أن التعبير نفسه مشتق من تعبير أقدم منه قليلًا وهو «المجتمع الجماهيري»، والافتراض الضمني الذي تقوم عليه البحوث في هذا الموضوع هو أن الثقافة الجماهيرية تعتبر منطقيًا وحتميًا ثقافة المجتمع الجماهيري. والمهم في التاريخ القصير لهاتين العبارتين أنهما بعد أن كانتا حتى سنوات قليلة خلت تحملان معنى الاستنكار - فتلمحان إلى أن المجتمع الجماهيري مجتمع فاسد وأن عبارة «ثقافة جماهيرية» تناقض في الألفاظ - أصبحتا محترمتين، تتناولهما دراسات وبحوث لا تحصى، مما كانت نتيجته كما قال هارولد روزنبرغ: «أن نضيف فكريًا إلى سقط المتاع». ويبرّرون تحويل سقط المتاع هذا إلى موضوع فكري بقولهم: إن المجتمع الجماهيري - سواء أحببنا أو كرهنا - سيظلّ بين ظهرانينا إلى المستقبل الذي نستطيع أن نستشفه، ولذا فإن «ثقافته»،

«الثقافة الشعبية لا يجوز إبقاؤها في أيدي شعب»[1]. لكننا نتساءل: هل ما يصح في المجتمع الجماهيري يصح أيضًا في الثقافة الجماهيرية، أو بعبارة أخرى: هل ستكون العلاقة بين المجتمع الجماهيري والثقافة مع حفظ الفوارق[*]، كالعلاقة بين المجتمع والثقافة التي سبقتها؟

وتثير قضية الثقافة الجماهيرية قبل كل شيء مشكلة أخرى أعمق، هي العلاقة بين المجتمع والثقافة، وهي تحتمل الكثير من الجدل والنقاش، ويكفينا أن نتذكر إلى أي مدى بدأت حركة الفن الحديث بأكملها بثورة عنيفة قام بها الفنانون ضد المجتمع كمجتمع (لا ضد مجتمع جماهيري لم يسمعوا به بعد) لكي نعي مقدار نقائص هذه العلاقة السابقة، وبذلك نتقي الحنين السطحي عند عدد كبير من خصوم الثقافة الجماهيرية إلى عصر ذهبي لمجتمع فاضل مهذب. هذا الحنين أكثر شيوعًا في أميركا في هذه الأيام منه في أوروبا، لسبب بسيط هو أن أميركا، على الرغم من معرفتها الزائدة للثقافة المزيفة البربرية لدى حدّيثي النعمة، لا تعرف إلا القليل عن زيف مماثل في ثقافة المجتمع الأوروبي وتربيته، إذ أصبح للثقافة في المجتمع الأوروبي قيمة باعتبارها ذريعة للمباهاة والكبرياء، وأصبح من مظاهر المنزلة الرفيعة أن ينال الإنسان حظًا من التربية يمكنه من تذوق الثقافة، وقلة الخبرة هذه ربما تفسر لنا لماذا أصبح للأدب والتصوير الأميركيين فجأة هذا الدور الحاسم في تطوّر الفن الحديث ولماذا أصبح لهما هذا الأثر الفعال في أقطار اتّخذ رواد الفكر والفن فيها موقفًا صريحًا في مناهضتهم لأميركا. لكن لها نتيجة سيئة وهي أن القلق العميق الذي تثيره كلمة «الثقافة» ذاتها بين أولئك الذين هم في طليعة ممثليها، قد يغفل أو لا يُفَهم على معناه ذي الدلالة.

---

(1) Harold Rosenberg في مقالة رائعة طريفة «Pop Culture: Kitsch Criticism» The Tradition of the New York نيويورك 1959.

(*) mutatis mutandis وردت باللاتينية في الأصل.

مع ذلك فسواء مرَّ بلدٌ ما بجميع أدوار تطور المجتمع منذ بدء العصر الحديث أو لا، فمن الجلي أن المجتمع الجماهيري يظهر حين «يدمج سواد الشعب بالمجتمع»[1]. وبما أن المجتمع بمعنى «المجتمع الصالح» اشتمل على مجموعات السكان التي لم يوجد لديها المال فقط، بل وجدت لديها - إلى جانب ذلك - أوقات الفراغ، أي الوقت الذي يخصص «للثقافة»، فإن المجتمع الجماهيري يدلّ بلا ريب على وضع جديد تحررت فيه جمهرة السكان من عبء العمل المضني جسديًا، فأصبح لديها هي أيضًا من أوقات الفراغ ما يكفي «للثقافة». إذن فالمجتمع الجماهيري والثقافة الجماهيرية ظاهرتان مترابطتان، لكن القاسم المشترك بينهما ليس الجمهور، بل هو بالأحرى المجتمع الذي أدمج فيه الجمهور أيضًا، وقد سبق المجتمع الجماهيري تاريخيًا وفكريًا المجتمع، وليس المجتمع أقرب من المجتمع الجماهيري إلى أن يكون اسم جنس، فإن المجتمع أيضًا يمكن تحديد تاريخ ظهوره ووصفه تاريخيًا؛ نعم إنه أقدم من المجتمع الجماهيري لكنه ليس أقدم من العصر الحديث، والواقع أن جميع الخصال التي اكتشفتها في غضون ذلك سيكولوجية الجماعة في رجل الجماهير: شعوره بالوحشة والوحشة ليست عزلة ولا وحدة، بغض النظر عن تكيفه، وسرعة إثارته وانعدام المقاييس لديه، وقدرته على الاستهلاك، يرافقها عجزه عن الحكم في الأمور، أو حتى تمييزها، وفوق كل شيء، تركزه حول ذاته، وذلك الاغتراب المخيف عن العالم الذي يظنّ خطأً منذ زمن روسو أنه الاغتراب الذاتي، كل هذه الخصال ظهرت أول الأمر في المجتمع الصالح، حيث لا وجود للجماهير، من حيث العدد.

---

(1) راجع «Mass Society and its Culture Edward Shils» في مجلة **Daedalus** ربيع 1960 وهذا العدد كله مخصص لثقافة الجماهير ووسائل الإعلام العامة.

وربما يعود أصل المجتمع الصالح كما نعرف حاله في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلى البلاط الملكي في أقطار أوروبا في عهد الحكم المطلق، ولا سيّما مجتمع بلاط لويس الرابع عشر، الذي عرف حق المعرفة كيف يقضي على النفوذ السياسي لطبقة النبلاء في فرنسا بوسيلة بسيطة هي أن يجمعهم في فرساي، ويحوّلهم إلى ندماء ويصرفهم إلى تسلية بعضهم بعضًا بالدسائس والمؤامرات والقيل والقال الذي لا حدّ له والذي كان لا بدّ لهذه الحفلة الدائمة أن تولده، وبذلك لا يكون رائد القصة الطويلة الحقيقي، التي هي فن حديث كليًا، رومانس المغامرين والفرسان، بل هو بالأحرى «مذكرات» سان سيمون، على حين مهدت القصة الطويلة نفسها لظهور العلوم الاجتماعية بالإضافة إلى علم النفس، وكلاهما ما زال مركزًا على ألوان الصراع بين المجتمع «والفرد». إن الرائد الحقيقي لرجل الجماهير الحديث هو هذا الفرد، الذي عرّفه، بل اكتشفه، أمثال روسو في القرن الثامن عشر، وجون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر، ممن وجدوا أنفسهم في ثورة سافرة على المجتمع. ومنذ ذلك الوقت تكررت قصة النزاع بين المجتمع وأفراده مرارًا في الواقع في الخيال على حدّ سواء، والفرد العصري، وكذلك الذي لم يعد عصريًا بمعنى الكلمة، جزء لا يتجزأ من المجتمع الذي يحاول أن يفرض عليه الاعتراف بمكانته والذي ينتصر دائمًا على الفرد.

إلا أنه يوجد فرق مهم بين أطوار المجتمع السابقة وبين مجتمع الجماهير بالنسبة لوضع الفرد في كل منهما. كانت إمكانيات الفرد في البقاء أمام ضغط المجتمع كبيرة ما دام المجتمع نفسه مقصورًا على طبقات معينة من السكان، وكانت هذه الإمكانيات كافية في وجود طبقات أخرى لا مجتمعية ضمن السكان، يلجأ إليها الفرد عند الحاجة، ومن الأسباب التي كثيرًا، ما حملت هؤلاء الأفراد على الانضمام إلى

أحزاب ثورية أنهم وجدوا في أولئك الذين لم يقبلهم المجتمع بعض الخصال الإنسانية التي انقرضت في المجتمع. وهذا أيضًا عبّرت عنه القصة الطويلة بتمجيد العمال والكادحين على النحو المشهور، كما عبّرت عنه أيضًا تعبيرًا ماكرًا بالدور الذي خصصته لذوي الشذوذ الجنسي (في قصص بروست مثلًا) أو لليهود، أي للجماعات التي لم يمتصها المجتمع تمام الامتصاص. والسبب في أن الاندفاع الثوري طول القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان موجهًا توجيهًا عنيفًا ضد المجتمع أكثر منه ضد الدول والحكومات لا يقتصر على هيمنة المشكلة الاجتماعية في هيئة مأزق مزدوج، من البؤس والاستغلال، ويكفينا أن نقرأ سجل الثورة الفرنسية، وأن نتذكر إلى أي مدى اكتسب مفهوم **الشعب**(*) نفسه معانيه الإضافية الجديدة من غضبة «القلب» - كما قد يقول روسو أو حتى روبسبير - على الفساد والنفاق في الصالونات الأدبية، لكي ندرك ما هو الدور الحقيقي الذي قام به المجتمع طوال القرن التاسع عشر، وأن شطرًا كبيرًا من يأس الأفراد في ظروف المجتمع الجماهيري قد نجم عن أن منافذ الهرب قد أصبحت مسدودة الآن لأن المجتمع قد أصبح يضم جميع طبقات السكان.

ولكن النزاع بين الفرد والمجتمع لا يعنينا في هذا البحث، وإن يكن من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن آخر فرد بقي في المجتمع الجماهيري هو الفنان على ما يظهر. إن ما يهمنا هو الثقافة، أو بالأحرى ما يحدث للثقافة في الظروف المختلفة في المجتمع وفي المجتمع الجماهيري، ولذلك فاهتمامنا بالفنان ليس موجهًا إلى فرديته الذاتية بقدر ما هو موجه إلى أنه المنتج الحقيقي لتلك الموضوعات التي تخلفها كل حضارة كجوهر

(*) le peuple وردت بالفرنسية في الأصل.

وشاهد باقٍ على الروح التي بعثت فيها الحياة، وإن انقلاب مبدعي الموضوعات الثقافية الرفيعة، أي الأعمال الفنية، أنفسهم على المجتمع، وإن تطور الفن الحديث بأسره - وأغلب الظن أنه بالإضافة إلى التطور العلمي سيظل أعظم إنجازات عصرنا هذا - قد انبثق من هذا العداء وبقي ملتزمًا به، مما يدل على وجود خصومة بين المجتمع والثقافة قبل قيام المجتمع الجماهيري.

والتهمة التي وجهها الفنان - بخلاف الثائر السياسي - إلى المجتمع قد تلخّصت في مرحلة مبكرة، في مطلع القرن الثامن عشر، في كلمة واحدة رددتها وأعادت تفسيرها الأجيال المتعاقبة منذ ذلك الحين. الكلمة هي أو «الثقافة المزيفة»[(1)]، وليس أصل الكلمة - وهو يسبق استعمالها الخاص بمدة قصيرة - ذا أهمية كبيرة، فقد استعملت لأول مرة في اللغة العامية التي يستعملها التلاميذ الألمان للتمييز بين أهل المدينة وطلاب الجامعة، في حين دلّ مفهوم الكلمة بسبب ارتباطها بالتوراة على عدو متفوق في العدد يحتمل أن يقع المرء بين يديه، ولما استعملت الكلمة كتعبير خاص لأول مرة - وأظن أن الكاتب الألماني كليمنس فون برنتانو هو أول من استعملها في هجاء دعي الثقافة قبل وخلال وبعد التاريخ[(*)] - كانت تدل على عقلية تحكّم في كل شيء بموجب الفائدة المباشر و«القيم المادية»، ولذلك لا تهمها أشياء وأعمال لا فائدة فيها كتلك التي تتصل بالثقافة والفن، وهذه أمور مألوفة حتى في أيامنا، ولعل من الممتع أن نلاحظ أن عبارات عامية دارجة الآن مثل «مربع»[(2)]، بمعنى شخص محافظ أو متزمت، توجد في كتيب فون برنتانو القديم العهد.

---

(1) «philistinism»

(*) bevor، in und noch der وردت باللاتينية في الأصل.

(2) Square

لو وقفت الأمور عند هذا الحدّ، لو ظل أكبر لوم موجه للمجتمع هو خلوه من الثقافة ومن الاهتمام بالفن، لكانت الظاهرة التي نبحث فيها هنا أقل تعقيدًا بكثير مما هي في الواقع، ولعجزنا تقريبًا عن أن نفهم لماذا ثار الفنّ الحديث على «الثقافة» بدلًا من أن يكافح بإخلاص وعلانية من أجل مصالحه «الثقافية». النقطة الجوهرية في الأمر أن هذا النوع من الثقافة المزيفة الذي يعني أن يكون الإنسان «غير مثقف» وعاديًا ومبتذلًا، تبعه سريعًا تطور آخر بدأ فيه المجتمع، على العكس، يهتم اهتمامًا زائدًا عن الحدّ بما يُسمّى قيمًا ثقافية. أخذ المجتمع يحتكر «الثقافة» لأغراضه الخاصة كالمركز الاجتماعي، والمنزلة الاجتماعية. وكان هذا ذا صلة وثيقة بالمركز الاجتماعي الوضيع للطبقات الوسطى في أوروبا التي وجدت نفسها بعد الحصول على الثروة وأوقات الفراغ اللازمة في قتال غير مع الأرستقراطية واحتقارها لفظاظة جمع المال من دون ما عداه. بدأت الثقافة تقوم بدور هائل في هذا الكفاح من أجل المركز الاجتماعي، بصفتها سلاحًا من الأسلحة، إن لم تكن أنجعها، لتقدم الإنسان في المجتمع و«لتربية نفسه» إلى درجة تخرج به من المناطق السفلى، حيث يوجد الواقع كما يقولون، وترفعه إلى المناطق العليا اللاواقعية، حيث موطن الجمال والروح كما يزعمون. هذا الهرب من الواقع من طريق الفن والثقافة فهم، لأنه أكسب وجه دعي الثقافة المتثقف أو المتعلم أهو علائمه المميزة. ثم لأنه ربما كان العامل الحاسم في ثورة الفنانين على حماتهم الجدد، فإنهم أحسوا بخطر طردهم من الواقع إلى مجال من الكلام المنمق وحيث يفقد ما يعملونه كل ما له من معنى، ولم يكن من المشرف جدًا أن يعترف بهم مجتمع «مهذب» بلغ فيه التهذيب أنه مثلًا حين حل قحط البطاطا بايرلندا لم يشأ أن ينحط بنفسه أو يجازف بأن تكون له صلة بواقع كريه كهذا باستعماله الكلمة العادية،فصار منذ ذلك الوقت

يشير إلى هذا النبات الذي يأكله الناس بكثرة بأن يُسمّيه «تلك الجذور». هذه الحكاية تلخص بإيجاز كلي تعريف «دعي الثقافة» المتثقف[1].

وليس من شك في أن الخطر الماثل هنا لا يقتصر على الحالة السيكولوجية للفنانين، بل هو يمتد إلى المركز الموضوعي للعالم الثقافي، من حيث إن هذا العالم بانطوائه على موضوعات ملموسة كالكتب واللوحات والتماثيل والأبنية والموسيقى، يضم في رحابه، ويقدّم شهادة حية لماض مسجل بأسره هو ماضي أمم وبلاد، وإن لم نقل - في خاتمة المطاف - ماضي الإنسانية كلها. والقاعدة الحقيقية وغير الاجتماعية الوحيدة للحكم على هذه الأشياء الثقافية على وجه التخصيص، كأشياء ثقافية، هي بقاؤها النسبي ثم خلودها. فلا حق إلا لما سيبقى على مدى القرون أن يصبح موضوعًا ثقافيًا. والنقطة المهمة هي أنه حالما أصبحت أعمال الماضي الفنية الخالدة موضوع التهذيب الاجتماعي والفردي وما يقرر له من مكانة، فإنها فقدت أهم صفاتها الجوهرية، وهي أن تستحوذ على القارئ أو الناظر وتنقله عبر القرون، وأصبحت كلمة «الثقافة» ذاتها موضع الشبهة، لا لسبب سوى أنها دلّت على «السعي وراء الكمال» الذي اعتبره ماثيو أرنولد مرادفًا «للسعي وراء العذوبة والنور». ويساء استعمال الأعمال الفنية العظيمة حين تستخدم لأغراض تهذيب النفس والسعي بها نحو الكمال مثلما يساء حين تستخدم لأي غرض آخر. وقد يكون من المفيد والمسموح به أن ننظر إلى صورة لكي نستكمل معلوماتنا عن عصر من العصور، بقدر ما إنه من المفيد والمسموح به أن نستعمل لوحة فنية لإخفاء ثقب في الحائط. وفي كلتا الحالتين قد استخدم الأثر الفني لأغراض خارجة عن الفن. ولا حرج في ذلك ما دمنا ندرك أن استخدام

---

(1) أنا مدينة بهذه القصة إلى G.M.Young: Victorian England :Portrait of an Age، نيويورك 1954

الفن على هذا النحو، سواء أكان مباحًا أم محظورًا، ليس هو العلاقة الصحيحة بيننا وبين الفن. ولم تكن مصيبة دعي الثقافة المتثقف المتعلم أنه قرأ الأدب القديم، بل إنه قرأه لغرض أناني هو البلوغ بنفسه إلى الكمال؛ ومن دون أن يفطن إلى أن أفلاطون وشكسبير قد ينبئانه بأشياء أهم من تربية نفسه، بل المصيبة أنه هرب إلى منطقة من «الشعر الخالص» لكي ينأى بالواقع عن حياته - مستبعدًا أمورًا «غير مثيرة» كقحط «البطاطا» مثلًا - أو لينظر إليها من خلال حجاب من «العذوبة والنور».

ونحن جميعًا نعرف مستوى النتاج الفني المتردي الذي أوحت به هذه النظرة وترعرعت عليه، ذلك النتاج الرخيص للقرن التاسع عشر، الذي يتصل خلوه من الإحساس بالصيغة والأسلوب - وهو خلو مهم من الناحية التاريخية - اتصالًا وثيقًا يفصل الفنون عن الواقع في ذلك الزمان. أما عودة الفنون الخلاقة إلى وضعها السوي في هذا القرن وعودة عظمة الماضي التي ربما لم تكن واضحة كعودة الفنون لكنها كانت حقيقية مثلها، فقد بدأت تؤكد ذاتها لما فقد المجتمع المزيف التهذيب سيطرته الاحتكارية على الفنون، كما فقد مركزه المسيطر بين السكان إجمالًا. إن ما حدث من قبل وظل يحدث بطبيعة الحال حتى بعد ظهور الفن الحديث لأول مرة هو انحلال الثقافة التي تتكون «آثارها الباقية» من آثار الكلاسيكية الجديدة والقوطية الجديدة والنهضة الجديدة المنتشرة في جميع أنحاء أوروبا، وفي وسط هذا الانحلال أصبحت الثقافة، حتى أكثر من الأشياء الواقعية الأخرى، ما بدأ الناس في ذلك الوقت فقط يسمونه «قيمة»، أي سلعة اجتماعية يمكن تداولها وصرفها مقابل قيم منوعة، اجتماعية وفردية.

وبعبارة أخرى، لقد احتقر دعي الثقافة الموضوعات الثقافية بادئ الأمر لأنها عديمة الفائدة إلى أنها التقفها دعي الثقافة كعملة يشتري

بها مركزًا رفيعًا في المجتمع أو يكتسب بها درجة أعلى من الاعتداد بالنفس - أي أعلى مما يعتقد أنه يستحق بطبيعته أو بمحتده. وفي هذه العملية اعتبرت القيم الثقافية كغيرها من القيم الأخرى - فكانت كسائر القيم، قيمًا للتبادل، وبتنقلها من يد إلى يد بليت كقطع النقود القديمة. إنها فقدت القدرة التي تتميز بها كل الأشياء الثقافية في الأصل، قدرة استرعاء انتباهنا وإثارة عواطفنا. فلما حدث هذا بدأ الناس يتحدثون عن «تخفيض قيمة القيم»، وجاءت نهاية هذه العملية بمجيء «سوق تصفية القيم»(*) في العشرينيات والثلاثينيات في ألمانيا، والأربعينيات والخمسينيات في فرنسا، حين بيعت «القيم» الثقافة والخلقية معًا بأكملها.

ومنذ ذلك الوقت أمسى الادعاء بالثقافة المصحوب بالتثقف بحكم المنتهي في أوروبا، ومع أنه يمكن اعتبار «سوق تصفية القيم» النهاية المحزنة للتقاليد العظيمة في أوروبا، فلا ندري أيهما أصعب، أن نكتشف عظماء المؤلفين الغابرين بدون الاستعانة بالتقاليد أو أن نخلصهم من سخف الثقافة المزيفة المتعلمة، ومهمة حفظ الماضي من دون معونة من التقاليد، بل في كثير من الحالات على الرغم من من المقاييس والتفاسير التقليدية، هي واحدة في كل الحضارة الغربية. فأميركا وأوروبا في وضع واحد فكريًا، وإن لم يكن وضعهما واحدًا من الناحية الاجتماعية: فقد انقطع خيط التقاليد وعلينا أن نكتشف الماضي بجهودنا الشخصية، أي أن نقرأ آثار المؤلّفين كأن لم يقرأها أحد من قبل، ويعوقنا المجتمع الجماهيري في مهمتنا هذه أقل بكثير فما يعوقنا المجتمع الصالح المتعلم، وأظن أن هذا النوع من القراءة

(*) Ausverkauf der Werte وردت بالألمانية في الأصل.

كان شائعًا في أميركا في القرن التاسع عشر، لا لسبب سوى أن هذه البلاد كانت لا تزال ذلك «الفقر الذي لا تاريخ له» الذي حاول كثيرون من الكتّاب والفنانين الأميركيين أن يهربوا منه. ولعل النجاح الباهر الذي أحرزه الشعر والأدب القصصي في أميركا منذ ويتمان وملفيل له صلة بهذه القراءة، ولو نشأ عن مشكلات الثقافة الجماهيرية والمجتمع الجماهيري ولهوهما حنين تافه لا مبرر له إلى مجتمع أقدم طرازًا من المجتمع الحالي لكنه ليس أفضل منه لكانت النتيجة مؤسفة حقًا.

لعل الفرق الرئيسي بين المجتمع والمجتمع الجماهيري هو أن المجتمع أراد أن تكون له ثقافة، وقوّم الآثار الثقافية وحفظ قيمتها فجعلها سلعًا اجتماعية، واستعملها وأساء استعمالها لأغراض الأنانية لكنه لم «يستهلكها»، فقد ظلت هذه الآثار حتى في هيئتها المتهرئة آثارًا، واحتفظت ببعض الصفة الموضوعية وانحلت إلى أن بدت وكأنها كومة من الحجارة المنبوذة، لكنها لم تختف كليًا. أما المجتمع الجماهيري فهو على عكس ذلك لا يريد ثقافة وإنما يريد تسلية، ويستهلك المجتمع السلع التي تقدمها إليه صناعة التسلية كما يستهلك أية سلع أخرى، والمنتجات اللازمة للتسلية تنفع في عملية الحياة المستمرة في المجتمع، وإن لم تكن لازمة لهذه الحياة لزوم الخبز واللحم. إنها تنفع، كما يقولون، في قتل الوقت، وهذا الوقت الذي يقتل ليس وقت فراغ بالمعنى الصحيح - أي ليس وقتًا نفرغ فيه من كل الهموم والنشاطات التي تستلزمها عملية الحياة المستمرة فنتفرغ للعالم وثقافته - بل هو بالأحرى وقت فائض عن الحاجة، له طابعه البيولوجي ويظل باقيًا بعد أن ينال العمل والنوم حقهما، ووقت الفراغ الذي يفترض في التسلية أن تملأه هو فجوة في دوره العمل المكيفة بيولوجيًا، في «عملية التمثيل والبناء بين الإنسان والطبيعة» كما كان يقول ماركس.

وفي الظروف الحديثة تنمو هذه الفجوة باستمرار، فيتزايد الوقت الفارغ الذي يجب تعبئته بالتّسلية، لكن هذه الزيادة الهائلة في الوقت الفارغ لا تُغيّر من طبيعة هذا الوقت. فالتسلية جزء من عملية الحياة البيولوجية لا يمكن استرداده، شأنها في ذلك شأن العمل والنوم، والحياة البيولوجية في أثناء العمل والراحة، سواء شغلت في استهلاك التسلية وتقبلها سَلْبيًا، هي دائمًا تمثيل بيولوجي يتغذى بالأشياء بأن يبتلعها، وليست السلع التي تقدمها صناعة التسلية «أشياء» أعني موضوعات ثقافية، تقاس جودتها بقدرتها على أن تُقاوم عملية الحياة المستمرة وتصبح من المُلْحقات الدائمة لهذا العالَم، وينبغي ألا نحكم عليها بموجب هذه المعايير، فضلًا عن الثقافة ليست قيمًا وجدت للاستعمال والمبادلة. وإنما هي سلع استهلاكية أُريد لها أن تستنفْد كأي سلع استهلاكية أخرى.

حقًا إن الخبز والسيرك(*) شيئان متلازمان، فكلاهما ضروري للحياة، لحفظها وإنعاشها، وكلاهما يختفي خلال عملية الحياة المستمرة؛ أي إن كليهما يجب أن ينتجا من جديد، ويقدّما من جديد، لئلا تتوقف هذه العملية توقفًا تامًا، والمقاييس التي يجب أن يقاسا بها هي مقاييس النضارة والجدة، ومدى استعمالنا لهذه المقاييس في هذه الأيام للحكم على الآثار الثقافية والفنية على حدّ سواء، وهي الأشياء التي يفترض فيها أن تبقى في العالم حتى بعد أن نغادره، يدل بوضوح على مدى الخطر الذي يهدد العالم الثقافي من جرّاء الحاجة إلى التسلية. لكن مصدر هذه المشكلة ليس في الواقع المجتمع الجماهيري ولا صناعة التسلية التي تجهزه بما يحتاج إليه. بل على العكس، لعل المجتمع الجماهيري الذي لا يريد ثقافة، بل يريد تسلية فقط، أقل خطرًا على الثقافة من الثقافة المزيفة في المجتمع الصالح، وعلى الرغم

(*) Pains et circenses وردت باللاتينية في الأصل.

مما يردّدونه عن قلق الفنانين والمفكّرين - وهو راجع جزئيًا إلى عجزهم عن اختراق التفاهة الصاخبة في التسلية الجماهيرية - فإن الفنون والعلوم على وجه التحديد، خلافًا لجميع الأمور السياسية هي التي تزدهر باستمرار. وعلى كل حال، فما دامت صناعة التسلية تنتج سلعها الاستهلاكية الخاصة بها، فلا يحق لنا أن نلومها على عدم متانة سلعها، مثلما أنه لا حق لنا أن نلوم الخباز لأنه ينتج سلعًا يجب استهلاكها حال إنتاجها، خوفًا من تلفها، وإن العلامة المميزة للثقافة المزيفة المتعلّمة هي دائمًا احتقار التسلية واللهو، لأنه لا يمكن استخلاص «قيمة» منهما. والحقيقة هي أننا جميعًا بحاجة إلى التسلية واللهو في شكل من الأشكال، لأننا جميعًا خاضعون لدورة الحياة الكبرى، ومن النفاق أو الادعاء أن ننكر أن من الممكن تسليتنا والترفيه عنا بالأشياء ذاتها التي تسلي جماهير إخواننا من المواطنين وتلهيهم. وفيما يتعلق ببقاء الثقافة واستمرالبساطة. الذين يملأون أوقات فراغهم بالتسلية أقل خطرًا على الثقافة من أولئك الذين يملأونه بمخترعات تربوية جاؤوا بها كما يحلو لهم من أجل أن يحسنوا وضعهم الاجتماعي، وأما فيما يتعلق بالإنتاج الفني فلا نظن أن مقاومة الإغراءات الثقافية الجماهيرية الضخمة أو منع المجتمع الجماهيري الصاخب الدجال من أن يفسد العمل الفني، لا نظن هذا أصعب من تجنب إغراءات المثقفين المتعجرفين في المجتمع المهذب التي هي أكثر تكلفًا، وأصواتهم التي هي أشد غواية.

ولسوء الحظ فإن القضية ليست بهذه البساطة. فصناعة التسلية تجابه فهمًا هائلًا، وبما أن سلعها تتلاشى بالاستهلاك فإن عليها أن تقدّم باستمرار سلعًا جديدة. وفي هذا المأزق ينقب الذين ينتجون السلع لوسائل التسلية الجماهيرية في ميادين الثقافة القديمة والحديثة آملًا في العثور على مادة جديدة. وهذه المادة لا يمكن تقديمها كما هي، بل يجب تغييرها لتصبح مسلية، ويجب إعدادها بحيث يسهل استهلاكها.

تظهر الثقافة الجماهيرية إلى حيز الوجود حين يضع المجتمع الجماهيري يده على الموضوعات الثقافية، وخطرها هو أن عملية حياة المجتمع المستمرة (وهي ككل العمليات البيولوجية تجر كل شيء في متناولها إلى دورة هضمها وتمثيلها) ستستهلك بالمعنى الحرفي هذه الموضوعات الثقافية وتزدردها وتتلفها. ولا أعني بهذا طبعًا التوزيع الجماهيري. فحين تطرح الكتب أو نسخ الصور في السوق بأسعار زهيدة وتباع بأعداد ضخمة، فإن ذلك لا يؤثر في طبيعة الكتب والصور المعنية. لكن طبيعتها تتأثر حين تغير هذه الأشياء ذاتها؛ كأن تعاد كتابتها أو تلخص وتهضم أو تحول: إلى سقط المتاع عند إنتاج نسخ عنها أو إعدادها للسينما. ولا يعني ذلك أن الثقافة تنتشر بين الجماهير، وإنما يعني أن الثقافة تتلف في سبيل إيجاد التسلية. والنتيجة ليست انحلالًا وإنما هي فساد، وليس الذين يضطلعون بهذا النشاط ملحنين شعبيين من (تن بان إلى) بل هم نوع خاص من المفكرين، وكثيرون منهم غزيرو القراءة واسعو الاطلاع ووظيفتهم الوحيدة هي أن يرتبوا ويوزعوا ويغيّروا الموضوعات الثقافية لكي يقنعوا الجماهير بأن رواية (هاملت) يمكن أن تكون مسلية مثل تمثيلية (سيدتي الحسناء) وربما تكون ذات قيمة تربوية أيضًا. ويوجد كثيرون من مؤلفي الزمن الماضي ممن بعثوا بعد قرون من النسيان والإهمال، ولكن ليس من المعروف هل سيبقون بعد أن وضع ما قالوه في صيغة مسلية.

الثقافة تتعلق بموضوعات، وهي ظاهرة من ظواهر العالم. والتسلية تتعلق بالأشخاص وهي ظاهرة من ظواهر الحياة. ويكون الشيء ثقافيًا بقدر ما يثبت على مرور الزمن، وثباته هو نقيض وظيفيّته، فإن هذه هي الصفة التي تعمل على اختفائها ثانية من عالم الظواهر لأنها تستعمل وتستنفد. والمستعمل والمستهلك الكبير للأشياء هو الحياة نفسها، حياة الفرد وحياة المجتمع ككل. الحياة لا تكترث لشيئية الشيء، بل تصرّ على

أن يكون كل شيء وظيفيًا، بمعنى أن يسد بعض الحاجات. والثقافة في خطر حين تعامل الموضوعات والأشياء الدنيوية، التي أنتجها الحاضر أو الماضي، كمجرد وظائف في عملية الحياة المستمرة في المجتمع، كأنها قد وجدت لتسد حاجة من الحاجات، وليس من المهم كثيرًا في هذا التوظيف أن تكون الحاجات المعنية رفيعة أو وضيعة. إن الآراء القائلة بأن الفنون يجب أن تكون لها وظيفة، وإن الكاتدرائيات تفي بغرض ديني في المجتمع، وإن اللوحة تولدها حاجة المصور الواحد إلى التعبير عن نفسه وأنها تشاهد لأن الناظر يريد بذلك أن يصل به إلى الكمال الذاتي. كل هذه الآراء لا صلة لها بالفن وهي من الوجهة التاريخية جديدة إلى درجة أن المرء يميل إلى غض النظر عنها باعتبارها آراء متحيزة عصرية. لقد بنيت الكاتدرائيات «من أجل إظهار مجد الله»(*)، ومع أنها - بصفتها بنايات - قد سدت حاجات الجماعة، إلا أن جمالها المعقد لا يمكن تفسيره بهذه الحاجات، لأن أية بناية عادية يمكن أن تسدها، لقد تخطى جمالها الحاجات وسما فوقها، فأبقاها عبر القرون، ولكن مع أن الجمال، جمال الكاتدرائية وجمال أية بناية غير دينية، يسمو فوق الحاجات والوظائف، فإنه لا يسمو فوق العالم، حتى ولو كان مضمون العمل الفني دينيًا، بل على عكس ذلك، فإن جمال الفنون الدينية ذاته هو الذي يُغيّر المضامين والأغراض الدينية والأخروية إلى وقائع دنيوية ملموسة. وبهذا المعنى فإن الفن بأسره دنيوي، وميزة الفن الديني أنه لا يزيد على أن «يحول إلى دنيوي» ما كان من قبل موجودًا خارج العالم، أي يجعله شيئًا ويحوله إلى وجود دنيوي «موضوعي» ملموس، وسيان أن نتبع الدين التقليدي فنضع هذا «الخارج» فيما وراء هذا العالم أو في الآخرة، وأن نتبع التفاسير العصرية فنضعه في الأعماق الداخلية في قلب الإنسان.

(*) ad maiorem gloriam Dei وردت باللاتينية في الأصل.

لكل شيء شكل يظهر بواسطته، سواء أكان أداة استعمال أو سلعة استهلاك أو عملًا فنيًا، ولا يمكننا أن نقول: إن الشيء شيء إلا بقدر ما له من شكل. وحين نكون بإزاء الأشياء التي لا تحدث في الطبيعة، بل في العالم الذي يصنعه الإنسان، فإننا نميز بين أدوات الاستعمال وأعمال الفن، ولكليهما بقاء خاص يتراوح بين القدرة العادية على مقاومة البلاء وإمكانية الخلود بالنسبة للأعمال الفنية. وبهذا تختلف عن السلع الاستهلاكية من جهة، إذ لا تتجاوز مدة بقاء هذه السلع في الدنيا المدة اللازمة لإعدادها. وعن نتائج العمل من جهة أخرى، كالأحداث والأعمال والأقوال، وكل من هذه عابرة بطبيعتها حتى إنها لا تكاد تبقى بعد الساعة أو اليوم الذي ظهرت فيه في الدنيا لولا أنها تحفظ في ذاكرة الإنسان أولًا، فتحوكها الذاكرة قصصًا، ثم بواسطة قدرات الإنسان الصناعية. ومن الجلي أن أعمال الفن تفوق سائر الأشياء من حيث البقاء بحدّ ذاته، وبما أنها تبقى في الدنيا مدة أطول مما يبقى ما عداها، فهي أكثر الأشياء دنيوية. وبالإضافة إلى ذلك فإنها هي الأشياء الوحيدة التي لا وظيفة لها في عملية الحياة المستمرة للمجتمع، وهي في الحقيقة لا تصنع للناس، بل للعالم إذ إن المفروض في العالم أن يبقى بعد انتهاء أجل البشرية الفانين وبعد تعاقب الأجيال. وهي لا تستهلك كسلع الاستهلاك ولا تستعمل كأدوات الاستعمال، بل إنها منفصلة عن عمليات الاستهلاك والاستعمال ومعزولة عن مجال حاجات الحياة الإنسانية، وهذا الفصل يمكن التوصل إليه على طرق شتى، ولا تظهر الثقافة بمعناها الخاص إلى حيز الوجود إلا حيث يتم هذا الفصل.

ولا موضع للتساؤل هنا: هل «الدنيوية» أي الطاقة على إبداع عالم وخلقه جزء لا يتجزأ من «الطبيعة» الإنسانية. فنحن نعلم بوجود أناس

لا عالم لهم كما نعرف أناسًا غير دنيويين، وحياة الإنسان في ذاتها لا تتطلب عالمًا إلا بقدر حاجتها إلى منزل على الأرض لمدة إقامتها هنا. ولا شك أن أي ترتيب يتخذه الإنسان ليوفر لنفسه مأوى ويبني سقفًا فوق رأسه - حتى لو كان خيمة من خيام القبائل الرحل - يمكن أن يقوم مقام منزل على الأرض، ولكن ذلك لا يعني أبدًا أن مثل هذه الترتيبات يمكن أن تولد عالمًا، فأنّى لها أن تخلق ثقافة. ولا يصبح هذا المنزل الأرضي عالمًا بالمعنى الصحيح للكلمة إلا إذا نظمت مجموعة الأشياء المصنوعة بحيث تثبت للعملية المستمرة المهلكة لحياة قاطنيها وبذلك تبقى بعدهم. ونحن لا نتحدث عن الثقافة إلا حيث يكون مثل هذا البقاء مكفولًا، ولا نتكلم عن أعمال الفن إلا حيث تواجهنا أشياء توجد مستقلة عن أية ملابسات نفعية أو وظيفية وتحفظ دائمًا بصفتها كما هي دون تغير.

لهذه الأسباب يجب أن يبدأ كل بحث في الثقافة بظاهرة الفن. فبينما تكمن «شيئية» جميع الأشياء التي نحيط بها أنفسنا في وجود شكل لها تظهر بواسطته، نجد أن أعمال الفن وحدها هي التي تصنع لغاية واحدة هي المظهر. والمعيار الصحيح للحكم على المظهر إنما هو الجمال، ولو أردنا أن نحكم على الأشياء، حتى أدوات الاستعمال العادية، بفائدتها العملية فقط ومن دون مظهرها أيضًا - أي بكونها جميلة أو قبيحة أو بين بين - لكان لزامًا علينا أن نقتلع أعيننا. ولكن يجب أن يكون في مقدورنا، من أجل أن نحس بالمظاهر، أن نجعل بيننا وبين الشيء مسافة معينة، وكلما زادت أهمية المظهر المجرد للشيء ازدادت المسافة اللازمة لتقديره حق قدره. ولا يمكن لهذه المسافة أن توجد إلا إذا استطعنا أن ننسى أنفسنا وننسى الهموم والمصالح والدوافع في حياتنا، لئلا نستولي على ما يعجبنا، بل نتركه كما هو، في مظهره الخاص، وليس من الممكن

اختبار هذا الموقف الخالي من كل لذة مغرضة(*)، (على حدّ تعبير كانط) إلا بعد أن تؤمن حاجات الكائن الحي، فيتحرّر الإنسان من حاجات الحياة ويصبح متفرغًا لهذا العالم.

لقد كانت مشكلة المجتمع في أطواره الأولى أن أفراده، حتى بعد أن حرروا أنفسهم من حاجة الحياة، لم يستطيعوا أن يحرروا أنفسهم من هموم لها صلة وثيقة بهم أنفسهم، أي بمكانتهم ومركزهم في المجتمع وأثّر ذلك في نفوسهم الفردية، ولكن لا صلة لها مطلقًا بعالم الأشياء والموضوعية الذي كانوا يقطنونه. ولعل مشكلة المجتمع الجماهيري الجديدة نسبيًا أشد خطورة، ولكن ليس ذلك بسبب الجماهير أنفسها، بل لأن هذا المجتمع هو في جوهره مجتمع مستهلكين، لم يعد وقت الفراغ فيه يستغل في سعي إلى الكمال الذاتي، أو بلوغ مكانة أعلى فأعلى في المجتمع، بل في استهلاك متزايد وتسلية متزايدة. وبما أنه لا يوجد من السلع الاستهلاكية ما يكفي لإشباع شهيات متزايدة لعملية حياة لم تعد تستنفد طاقتها الحيوية في كدح العاملين وهمومهم، فوجب استنفادها في الاستهلاك، فقد أصبحنا وكأن الحياة قد مدّت يدها وتناولت أشياء لم تكن من نصيبها. والنتيجة طبعًا ليست ثقافة جماهيرية، وهذه إذا توخينا الدقة لا وجود لها، بل النتيجة تسلية جماهيرية، تتغذى بالموضوعات الثقافية في العالم. ومن الخطأ الجسيم في رأيي أن نظن أن مجتمعًا كهذا سيصبح أكثر «ثقافة» بمرور الزمن وبعد أن تفعل التربية فعلها. وبيت القصيد هو أنه يستحيل على مجتمع مستهلكين أن يعرف كيفية العناية بالعالم وبالأشياء التي تخص مجال المظاهر الدنيوية وحده دون غيره، لأن نظرته الرئيسية إلى جميع الأشياء، ألا وهي نظرة الاستهلاك، من شأنها أن تنزل الدمار بكل شيء تمسه.

(*) uninteresssiertes Wohlgefallen وردت بالألمانية في الأصل.

ثانيًا

قلت فيما سبق إن أي بحث في الثقافة لا مناص له من البدء بظاهرة الفن لأن الأعمال الفنية هي موضوعات ثقافية من الطراز الأول. ولكن على الرغم مما بين الثقافة والفن من روابط وثيقة فإنهما شيئان مختلفان؛ والفرق بينهما ليس ذا أهمية بالنسبة لما يجري للثقافة في ظروف المجتمع والمجتمع الجماهيري، لكنه مهم لمشكلة ماهية الثقافة وعلاقتها بالميدان السياسي.

الثقافة رومانية الأصل، كلمة ومدلولًا، فكلمة Culture (*) مشتقة من Colere (**) ومعناها يفلح، يقطن، يتعهّد بالعناية، يرعى ويحفظ وتتصل قبل كل شيء بالعلاقة بين الإنسان والطبيعة بمعنى الفلاحة وتعهد الطبيعة بالعناية حتى تصبح صالحة لسكنى الإنسان. وهي بهذا تدل على موقف العناية المشفوعة بالمحبة، مما يغاير جميع الجهود المبذولة لإخضاع الطبيعة لسيطرة الإنسان[1]. ولذلك لا تقتصر على معنى حرث الأرض، بل يمكن أن تعني أيضًا Cult (عبادة)(***) الآلهة، أي العناية بما يخصها دون غيرها. ولعل شيشرون هو أول من استعمل الكلمة في أمور الروح والعقل.

(*) وردت باللاتينية في الأصل.

(**) وردت باللاتينية في الأصل.

(1) لدراسة الأصل اللغوي ولاستعمال الكلمة في اللاتينية راجع بالإضافة إلى **Thesaurus Linguae Latinae** قاموس Waldw: lateinisches Etymologisches Wörterbuch 1983 وقاموس Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des des Mots: A. Ernout A. Meillet. باريس 1932 ولدراسة تاريخ الكلمة ومفهومها منذ العصور القديمة راجع

A. Ernout A. Meillet: **Dictionaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots Biblioteca dell' Archivum Romanum** في فلورنسا 1941 المجلد 28.

(***) وردت باللاتينية في الأصل.

فهو يتحدث عن excolere animum فلاحة العقل(*) وعن cultura animi (**) بالمعنى الذي نتحدث فيه حتى يومنا هذا عن العقل المثقف cultured mind (1) لكننا لم نعد نحس بالمعنى المجازي الكامل لهذا الاستعمال(***). فإن النقطة الرئيسية في الاستعمال الروماني كانت دائمًا هذه الرابطة بين الثقافة والطبيعة، فالثقافة culture كان معناها الأصلي الزراعة، وكان الرومان يعلون من شأن الزراعة كثيرًا، على العكس من فنون الإبداع والصنع. حتى عبارة شيشرون cultura animi (****)، وهي نتيجة دراسة فلسفية ولذلك ربما صاغها (كما يقول بعض الباحثين) بمثابة ترجمة للكلمة اليونانية παιδεέα (2)، كانت تعني عكس كون الإنسان صانعًا أو مبدعًا لأعمال الفن. ولقد ظهرت فكرة الثقافة أول ما ظهرت بين قوم همهم الزراعة، وكانت المعاني الإضافية الفنية التي ربما اتصلت بهذه الثقافة تتعلق بالعلاقة المتينة التي لا مثيل لها بين الشعب اللاتيني والطبيعة، مما أدّى إلى المناظر الطبيعية الإيطالية المشهورة. كان الرومان يعتقدون أن الفن ينشأ نشأة طبيعية كنشأة الريف، ويجب أن يكون طبيعة يتعهدها الإنسان بالعناية، وكانوا يرون منبع الشعر في «الأغنية التي تغنيها أوراق الأشجار في العزلة الخضراء في الغالب»(3). ولكن مع أن هذه الفكرة قد تكون شعرية للغاية

(*) excolere animum وردت باللاتينية في الأصل.

(**) cultura animi وردت باللاتينية في الأصل.

(1) cultured mind

(***) Tusculan، 5I. يقول شيشرون صراحة في Waldw: lateinisches Etymologisches Wörterbuch ، Disputation و13 إن العقل كالحقل لا يمكن أن ينتج بدون حراثة والزراعة ثم يقول:

Cultura autem animi philosophia est. وردت باللاتينية في الأصل.

(****) cultura animi وردت باللاتينية في الأصل.

(2) Werner Jaeger: **Antike** برلين 1928 المجلد الرابع.

(3) راجع **Mommsen**: **Romische Geschichte** الكتاب الأول، الفصل 14.

فمن المستبعد جدًا أن يكون قد نشأ عندنا فن رفيع. فإن عقلية البستاني ليست بالعقلية التي تبدع الفن.

ظهر الفن والشعر الرفيعان في روما بتأثر التراث الإغريقي، وقد أحسن الرومان، لا الإغريق، العناية به وحفظه. والسبب في عدم وجود مفهوم إغريقي مقابل لمفهوم الثقافة عند الرومان هو غلبة فنون الصناعة في الحضارة الإغريقية، فبينما كان الرومان يميلون إلى اعتبار الفن نفسه ضربًا من الزراعة، زراعة الطبيعة، كان الإغريق يميلون إلى اعتبار الزراعة نفسها جزءًا لا يتجزأ من الصنع، تابعة للحيل البارعة الحاذقة، حيل «التقنية» التي يروض بها الإنسان، أكثر الكائنات جبروتًا، الطبيعة ويحكمها. وما نعتبره نحن، الذين ما زلنا تحت تأثير سحر التراث الروماني، عملًا طبيعيًا جدًا ومن أهدأ الأعمال الإنسانية، أي حرث الأرض، كان الإغريق ينظرون إليه على أنه عمل يتصف بالجرأة والعنف، وينطوي على إزعاج الأرض التي لا تنفد ولا تتعب والاعتداء عليها، عامًا بعد عام[1]. ولم يعرف الإغريق ما هي الثقافة لأنهم لم يفلحوا الطبيعة، بل انتزعوا من رحم الأرض الثمرات التي أخفتها الآلهة عن الإنسان (هزيود)، ويتصل بهذا أن تبجيل الرومان لشهادة الماضي لكونه ماضيًا (ونحن مدينون لهذا التبجيل بحفظ التراث اليوناني لا بل وباستمرار تقاليدنا) كان أمرًا غريبًا عن الإغريق. وهذان المعنيان معًا - أعني الثقافة بمعنى تطوير الطبيعة وجعلها موطنًا صالحًا للشعب، وبمعنى العناية بروائع الماضي - ما زالا يحدّدان حتى في أيامنا هذه المضمون والمعنى اللذين نفكر فيهما حين نتكلّم عن الثقافة.

وعلى الرغم مما تقدّم لم تستنفد هذه العناصر الرومانية الصرفة كل معنى كلمة «الثقافة»، بل إن عبارة شيشرون cultura animi (*) تتضمن

(1) راجع الجوقة الشهيرة في مسرحية **Antigone** 332 وما بعده.
(*) وردت باللاتينية في الأصل.

تلميحًا عن شيء كالذوق، وبصورة عامة كالإحساس بالجمال، لا عند صانعي الأشياء الجميلة، أي الفنانين أنفسهم، بل عند النظارة، أي عند الذين يتنقلون بين الأشياء الجميلة. وقد أوتي الإغريق من حب الجمال هذا، بالطبع، نصيبًا وفيرًا للغاية. وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم الثقافة على أنها الموقف الذي تتخذه (أو على الأصح، الأسلوب الذي تحدّده) المدنيات المختلفة إزاء أدنى الأشياء نفعًا وأكثرها دنيوية، ألا وهي أعمال الفنانين والشعراء والموسيقيين والفلاسفة وهلم جرا. فإذا عنينا بالثقافة نوع الصلة المتبادلة بين الإنسان والأشياء في هذا العالم، فيمكننا أن نحاول فهم الثقافة الإغريقية (باعتبارها شيئًا مغايرًا للفن الإغريقي) بأن نعيد إلى الأذهان قولًا يكثر ترداده، نقله ثيوسديدس ونسب إلى بركليس، وهذا نصه φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ εὐτείας καὶ φιλοσοφῦμεν ἄνευ μαλακίας(*).

وهذه الجملة بسيطة إلى أقصى حدّ لكنها تكاد تتحدّى الترجمة. فما ندعوه حالات أو صفات، كحب الجمال أو حب الحكمة (المسمى بالفلسفة) يوصف هنا على أنه نشاط، كأن «حب الأشياء الجميلة» نشاط، مثله في ذلك مثل صنع هذه الأشياء. وترجمتنا للعبارتين اللتين تحدّدان معنى الفعلين، «دقة القصد» و«التخنث» لا تفلح في الدلالة على العبارتين كانتا من العبارات السياسية الصرفة، فكان التخنث من المثالب البربرية، وكانت دقة القصد فضيلة الرجل الذي يعرف كيف يتصرف في الأمور. لهذا فمعنى قول بركليس كما يلي: «نحن نحب الجمال ضمن حدود الحكمة السياسية، ونحن نتفلسف من دون رذيلة التخنث البربرية».

وحالما يتضح لنا معنى هذه الكلمات، التي يصعب تحريرها من

(*) بالإغريقية في الأصل.، Thucydides و40.

ترجمتها المبتذلة، نجد فيها الكثير مما يدهشنا. فأولًا، يقال لنا بوضوح إن المدينة، ميدان السياسة، هي التي تضع حدودًا لحب الحكمة والجمال، وبما أننا نعلم أن الإغريق كانوا يعتقدون أن المدينة و«السياسة» (لا الإنجازات الفنية السامية) هما اللتان ميزتاهم عن البرابرة، فلا بدّ لنا أن نستنتج أن هذا الفرق كان فرقًا «ثقافيًا» أيضًا، فرقًا في شكل صلتهم بالأشياء «الثقافية»، نظرة مختلفة إلى الجمال والحكمة، إذا لا يجوز حبهما إلا ضمن الحدود التي يعينها نظام المدينة. وبعبارة أخرى أن ما اعتبروه همجيًا هو نوع من الإفراط في التهذيب، أو حساسية لا تستطيع التمييز وتعجز عن الانتقاء، وليس نقصًا بدائيًا في الثقافة كما نعرفها ولا صفة معينة في الأشياء الثقافية نفسها. وربما يكون أغرب من هذا أن انعدام الرجولة، رذيلة التخنث، التي نقرنها بالإفراط في حب الجمال وردت هنا كالخطر الخاص بالفلسفة، وأن المقدرة على تعيين القصد، أو - كما قلنا - على الحكم، وهو مما نعتبره من صفات الفلسفة، التي يجب أن تكون نادرة على التصويب إلى الحقيقة، تعتبر هنا ضرورية للاتصال بما هو جميل.

هل يا ترى تؤدي الفلسفة بمعناها الإغريقي، إذ تبدأ «بالدهشة»(*) وتنتهي (عند أفلاطون وأرسطو على الأقل) بمشاهدة حقيقة كشف عنها غطاؤها، مشاهدة تحبس الأنفاس، إلى الخمول أكثر مما تؤدي إلى حب الجمال؟ ومن جهة أخرى، هل يا ترى يظل حب الجمال بربريًا ما لم ترافقه القدرة على تصويب الحكم في الأمور، والبصيرة وحسن التمييز(**) أو بالاختصار، تلك الملكة الغريبة الغامضة التي درجنا على تسميتها بالذوق؟ وأخيرًا، هل يا ترى هذا الحب الصحيح للجمال، أو تلك الصلة الخاصة بالأشياء

(*) θαυμάζειν وردت بالإغريقية في الأصل.

(**) εὐτελεία وردت بالإغريقية في الأصل.

الجميلة أي؛ cultura animi (*) التي تهيئ الإنسان لرعاية أمور الدنيا والتي عزاها شيشرون، خلافًا للإغريق، إلى الفلسفة، لها ارتباط بالفلسفة؟ هل الذوق يا ترى أحدى الملكات السياسية؟

ومن المهم من أجل فهم المشكلات التي تثيرها هذه الأسئلة أن نتذكر أن الثقافة والفن شيئان مختلفان. ومن بين الوسائل التي نعي بها الفرق بينهما أن نتذكر أن الأشخاص ذاتهم الذين أطروا حب ما هو جميل وامتدحوا ثقافة العقل كان يخامر نفوسهم شعور الأقدمين بعدم الثقة بالفنانين وأصحاب الحرف الذين صنعوا الأشياء التي عرضت بعد ذلك وأثارت الإعجاب. كان عند الإغريق - لا الرومان - كلمة بمعنى الثقافة المزيفة، ومن الغريب أن هذه مشتقة من كلمة معناها الفنان أو صاحب الحرفة(**) فإذا كان المرء من أدعياء الثقافة، أو له روح (بنوسس). فمعنى ذلك في تلك الأيام وفي أيامنا أنه ذو عقلية نفعية بحتة، تعجز عن التفكير أو الحكم في شيء خارج نطاق وظيفته أو منفعته. لكن الفنان نفسه لم ينج مما لحق البنوسس من وصمة الثقافة المزيفة، بل على العكس لقد اعتبروا الثقافة المزيفة رذيلة يغلب وجودها في الذين أتقنوا(***) (الفن، المهارة) أي في الصانعين والفنانين. ولم تجد العقلية الإغريقية من تناقض بين إطراء(****) (حب ما هو جميل) وبين احتقار الذين أنتجوا ذلك الشيء الجميل. ونشأ احتقار الفنان وعدم الثقة به عن اعتبارات سياسية: فصنع الأشياء، بما في ذلك إنتاج الفن، ليس ضمن نطاق المناشط السياسية، بل هو

(*) وردت باللاتينية في الأصل.

(**) βάναυσος وردت بالإغريقية في الأصل.

(***) τέχνη وردت بالإغريقية في الأصل.

(****) φιλοκαλεῖγ وردت بالإغريقية في الأصل.

على نقيضها. وأهم الأسباب للارتياب في الصنع على جميع أنواعه أنه نفعي بطبيعته. فالصنع، خلافًا للعمل والقول، ينطوي دائمًا على وسائل وغايات، وفي الحقيقة، تستمد مقولة الوسائل والغايات شرعيتها من ميدان الصنع والإبداع، حيث تقوم الغاية الواضحة المعالم، أي الناتج النهائي، بتحديد وتنظيم كل ما يسهم في العملية. المادة والأدوات والعمل نفسه، بل الأشخاص القائمون بالعمل، هؤلاء جميعًا يصبحون وسيلة لغاية، ويكون ذلك تبريرًا لوجودهم. ولا يسع الصناع إلا أن يعتبروا كل الأشياء وسائل لغاياتهم، أو أن يحكموا على جميع الأشياء وفقًا لمنفعتها الخاصة. وفي اللحظة التي تعمم فيها وجهة النظر هذه فتشمل مجالات أخرى غير الصنع، فإنها تنتج العقلية البنوسسية. وقد خشي الإغريق (وهم على حق في ذلك) خطر هذه الثقافة المزيفة، لا على الميدان السياسي وحده، إذ إن من الواضح أنها خطر عليه، لأنها تحكم في الأعمال وفقًا لمعايير النفعية التي تصلح للحكم على الصنع. وتطالب بأن تكون للعمل غاية محدّدة سلفًا، وأن يسمح للعمل بأن يحصل على جميع الوسائل التي توصله إلى هذه الغاية. إن الثقافة المزيفة خطر كذلك على الميدان الثقافي نفسه لأنها تؤدي إلى تخفيض قيمة الأشياء كأشياء، وإذا سمح للعقلية التي أتت بهذه الأشياء إلى حيز الوجود أن يكون لها القول الفصل فإنها ستحكم عليها مرة أخرى وفقًا لمقياس النفعية، وبذلك تفقد الأشياء قيمتها الأصلية المستقلة وتنحط فتصبح مجرد وسائل، وبعبارة أخرى إن أكبر خطر يهدد وجود العمل المنجز ناجم عن العقلية التي أتت به إلى الوجود، ويترتب على ذلك أن المعايير والقواعد التي يجب أن تسود في إقامة عالم الأشياء الذي نتحرك فيه وفي رفع بنيانه وتزيينه، تفقد صحتها وتصبح خطرًا حقيقيًا حين نطبق على العالم التام ذاته.

إن ما تقدّم لا يروي حكاية العلاقة بين السياسة والفن بكاملها. فروما في أول عهدها كانت مقتنعة كل الاقتناع بأن الفنانين والشعراء إنما يلعبون لعبة صبيانية لا تنسجم مع (الوقار والهيبة)(*) الـ gravitas اللائقين بالمواطن الروماني، حتى إنها كبتت أية مواهب كان يمكن أن تزدهر في عهد الجمهورية قبل أن تتأثر بالإغريق. أما أثينا فإنها على عكس ذلك لم تبت في النزاع بين السياسة والفن بتًا لا لبس فيه فتحكم لهذا الطرف أو ذاك - ولعل هذا من أسباب ظهور قدر هائل من عبقرية الفن في العصر الكلاسيكي اليوناني - بل أبقت النزاع قائمًا ولم تسوه فتحوله إلى عدم اكتراث من جانب أحد المجالين للآخر. وبعبارة أخرى كان الإغريق يقولون في الوقت ذاته: «إن من لم يشاهد تمثال زيوس للنحات فيدياس في أولمبيا فقد عاش عبثًا» و«أن أمثال فيدياس، أي النحاتين، لا يصلحون لأن يكونوا مواطنين». وكذلك بريكليس، في الخطبة التي يثني فيها على المقدار الصحيح من الاتصال الفعال بالحكم والجمال,φιλοσοφεῖν φιλοκαλεῖν(**). يفاخر بأن أثينا ستعرف كيف توقف «هوميروس ومن هم على شاكلته» عند حدّهم، وسيكون مجد أعمالها من العظمة بحيث تستغني المدينة عن خدمات صانعي المجد المحترفين. أي الشعراء والفنانين الذين يجسدون الكلام الحي والعمل الحي، فيغيّرونهما ويحولونهما إلى أشياء باقية بقاء يكفي لنقل العظمة إلى خلود الشهرة.

أما نحن في هذا العصر فنميل إلى الظن بأن ميدان السياسة والاشتراك الفعال في الشؤون العامة يولدان الثقافة المزيفة ويمنعان تطوير عقل مثقف يستطيع النظر إلى الأشياء من حيث قيمتها الحقيقية من دون التفكير

(*) وردت باللاتينية في الأصل.

(**) وردت بالإغريقية في الأصل.

في وظيفتها أو منفعتها، ومن بين أسباب هذا التغير في التركيز، بالطبع، أنه - لأسباب خارج نطاق بحثنا - قد عزت عقلية الصنع ميدان السياسة غزوًا يجعلنا نسلم بأن مقولة الوسائل والغايات تحدّد الفعل أكثر مما تحدّد الصنع نفسه. ويمتاز هذا الوضع بأن الصانعين والفنانين يستطيعون التنفس عن رأيهم الخاص في هذه الأمور، وأن يعبّروا عن عداوتهم إزاء رجال العمل. ويوجد وراء هذه العداوة شيء أكبر من التنافس على كسب اهتمام الجمهور. المشكل هو أن العلاقة بين الإنسان الصانع Homo faber(*) وبين المجال العام ودعايته ليست كعلاقة الأشياء التي يصنعها، بمظهرها وصورتها وشكلها، ولكي يستطيع أن يضيف أشياء جديدة باستمرار إلى العالم الموجود من قبل، عليه أن يكون هو نفسه بمعزل عن الجمهور، أن يكون في مأمن منه ومخفيًا عنه. وأما المناشط السياسية الحقة، كالعمل والقول، فلا يمكن القيام بها مطلقًا من دون حضور آخرين، من دون الجمهور، بدون مكان يشغله الكثيرون. إذن فنشاط الفنان وصاحب الحرفة خاضع لظروف تختلف كثيرًا عن ظروف النشاطات السياسية وليس من المستغرب أن يشعر الفنان، حالما يبدأ بالتعبير عن رأيه في الأمور السياسية، بعدم الثقة بميدان السياسة الخاص ودعايته، كما كانت تشعر المدينة إزاء عقلية الصنع وظروفه. وهذا هو القلق الحقيقي الذي يحس به الفنان لا في المجتمع، بل في السياسة، وليست شكوكه وعدم ثقته بالنشاط السياسي أقل وجاهة من شكوك رجال العمل في عقلية Homo faber(**) وينشأ النزاع بين الفن والسياسة عند هذه النقطة، وهذا النزاع لا يمكن ولا يجوز حسمه.

غير أن النقطة الجوهرية هي أن النزاع الذي يفصل بين رجل الدولة

(*) Homo faber وردت باللاتينية في الأصل.

(**) Homo faber وردت باللاتينية في الأصل.

والفنان من حيث نشاطات كل منهما، لا يعود له وجود حين نحول انتباهنا من صنع الفن إلى منتجاته، إلى الأشياء التي لا بدّ لها من أن تجد لنفسها مكانًا في العالم. من الجلي أن هذه الأشياء تشترك مع «منتجات» السياسة، أي الأقوال والأفعال، في أنها تحتاج إلى مكان عام تظهر وترى فيه، ولا يمكنها أن تحقق وجودها، الذي هو الظهور، إلا في عالم مشترك بين الجميع، أما في غيابة الحياة الخاصة والملكية الخاصة فلا تستطيع الآثار الفنية أن تكتمل فعاليتها، بل يجب على العكس حمايتها من تملك الأفراد لها - وليس من المهم أن تكون هذه الحماية بوضعها في الأماكن المقدسة، في المعابد والكنائس، أو في عهدة المتاحف وحماة الآثار، ولو دلّ المكان الذي نضعها فيه على خصائص «ثقافتنا» أي على نوع صلتنا بها، وبصورة إجمالية، تدل الثقافة على أن المجال العام، الذي يهيئ له رجال العمل الأمن السياسي، يعطي مجالًا لعرض الأشياء التي من طبيعتها وماهيتها أن تظهر وأن تكون جميلة، وبعبارة أخرى، تدل الثقافة على أن الفن والسياسة مترابطان، لا بل يعتمد أحدهما على الآخر، على الرغم مما بينهما من صراع وتوتر. وإذا نظرنا إلى الجمال أمام خلفية من الخبرات السياسية ومن النشاطات التي لو تركت وشأنها لأتت وذهبت من دون أن تترك أثرًا في هذه الدنيا، عرفنا أن الجمال هو المجلي الحقيقي للخلود، ولا تبقى العظمة العابرة للقول والعمل في هذه الدنيا إلا بقدر ما أضفي عليها من جمال. ولولا الجمال، أي المجد المتألق الذي يتجلى فيه الخلود الكامن أمام العالم البشري، لكانت كل الحياة الإنسانية تافهة، ولما دامت أية عظمة.

إن الصفة المشتركة التي تربط الفن والسياسة هي أن كليهما ظاهرة من العالم العام، والذي يتوسّط في النزاع بين الفنان ورجل العمل هو

cultura animi(*) أي عقل مدرب ومثقف إلى درجة يستطيع معها أن يرعى ويعتني بعالم مظاهر معياره الجمال. والسبب الذي دعا شيشرون إلى الربط بين هذه الثقافة وبين دراسة الفلسفة هو أنه كان يعتقد أن الفلاسفة، محبّي الحكمة، هم الوحيدون الذين يعالجون الأمور بوصفهم مجرد «نظارة» أعني من دون أية رغبة في الحصول على مكسب لأنفسهم، ولذلك شبه الفلاسفة بأولئك الذين يحضرون الألعاب العظيمة والمهرجانات فلا يسعون «إلى الفوز بفخر التاج المجيد» ولا «وراء الربح من طريق البيع والشراء» بل يجذبهم «المشهد ويراقبون عن كثب ما يجري وكيف يجري». كانوا على حدّ تعبير اليوم من دون أية مصلحة شخصية. ولهذا السبب ذاته كانوا مؤهلين خير تأهيل للحكم على الأمور، لكنهم كانوا أكثر الناس افتتانًا بالمشهد ذاته. ويُسمّيهم شيشرون maxime ingenuum(**) أنبل جماعة من الرجال الأحرار مولدًا، بسبب ما كانوا يفعلونه: فإن النظر من أجل الرؤية فقط هو أكثر الأعمال حرية liberalissimum(***)

لقد استعملت كلمة «الذوق» لأنني لم أجد كلمة أفضل منها للدلالة على عناصر حُسن التمييز والبصيرة والحكم من بين عناصر الإيجابي للجمال - أو φιλοκαλεῖν μετ' εὐτελείας(****) الذي يحدثنا عنه بركليس - ولكي أبرز هذا الاستعمال وأشير في الوقت ذاته إلى النشاط الوحيد الذي تعبّر الثقافة فيه عن نفسها كثقافة، أودُّ أن أستعين بالجزء الأول من كتاب كانط في «**نقد الحكم**»، وهذا الجزء بعنوان «نقد

(*) وردت باللاتينية في الأصل.

(**) وردت باللاتينية في الأصل.

(***) شيشرون، المرجع المذكور سابقًا 7 و9. وردت باللاتينية في الأصل.

(****) بالإغريقية في الأصل.

الحكم الجمالي»، يحتوي على ما قد يكون أعظم مظاهر فلسفة كانت السياسية وأكثرها إبداعًا. وعلى كل حال فإنه يشتمل على تحليل لما هو جميل، ولا سيّما من وجهة نظر المتفرج الذي يصدر الحكم، كما يستدل حتى من العنوان، ويستهل البحث بظاهرة الذوق، بمعنى العلاقة الإيجابية بما هو جميل.

ولكي نشاهد ملكة الحكم في منظورها الصحيح، ونفهم أنها تنطوي على نشاط سياسي، لا مجرد نشاط نظري، ينبغي لنا أن نعيد إلى الأذهان عما قليل ما يعتبر عادة فلسفة كانت السياسية. أي «نقد العقل العملي» ويبحث في قدرة العقل التي تسن القوانين، وإن مبدأ سن القوانين كما نص عليه في «الأمر المطلق» - «اعمل دائمًا بحيث يصبح مبدأ عملك قانونًا عامًا» - قائم على أنه ينبغي للفكر المنطقي أن يتفق مع نفسه. فاللص مثلًا يناقض نفسه في الواقع. لأنه لا يمكن أن يرضى أن يصبح مبدأ عمله، أي سرقة أموال الناس، قانونًا عامًا، إذ إن مثل هذا القانون سيجرده رأسًا من مكاسبه، ومبدأ الاتفاق مع النفس هذا قديم جدًا، ولقد اكتشفه سقراط وتتلخص عقيدته المركزية، كما صاغها أفلاطون، في هذه الجملة: «بما أنني واحد فخير لي أن أخالف سائر الدنيا من أن أخالف نفسي»[1]. كانت هذه الجملة منطلق علم الأخلاق في الغرب، لضرورة اتفاق الإنسان مع ضميره، وعلم المنطق في الغرب، بتأكيده لأهمية بديهية التناقض.

غير أن كانط في كتابه «**نقد الحكم**» أصر على طريقة أخرى في التفكير، لا يكفي فيها اتفاق الإنسان مع نفسه، وهي عبارة عن المقدرة على «التفكير مكان سائر الناس» ولذلك سماها «العقلية المتوسعة» (eine erweiterte

(1) أفلاطون Gorgias 482.

(Denkungsart)[1]. والقدرة على الحكم قائمة على موافقة كامنة بين الإنسان وسائر الناس، وعملية التفكير الجارية عند الحكم على شيء ليست كعملية الفكر عند التعقل الخالص، حوار بيني وبين نفسي، بل إنها تجد نفسها، حتى لو كنت وحدي عندما أتخذ قراري. على اتصال متوقع مع الآخرين الذين أعلم أنه لا بدّ لي من الوصول إلى اتفاق ما معهم، ويستمد الحكم من هذا الاتفاق الكامن وجاهته الخاصة به. وهذا يعني من جهة أن مثل هذا الحكم يجب أن يتحرّر من «الظروف الخاصة الذاتية» أي من الخصائص التي تحدّد بطبيعة الحال نظرة كل فرد في عزلته، والتي تعتبر مشروعة ما دامت آراء شخصية ولكنها لا تصلح لأن تدخل السوق، ولا وجاهة لها في الميدان العام، ومن جهة أخرى فإن هذه الطريقة التوسعية في التفكير، التي تعرف بصفتها حكمًا، كيف تتجاوز حدودها الخاصة، لا تعمل في العزلة التامة أو الوحدة، بل يلزمها حضور آخرين تفكر «في موضوعهم» وتأخذ منظورهم بعين الاعتبار، ولا تتاح لها أية فرصة لأن تعمل من دونهم. وكما أن المنطق يعتمد في صحته على حضرة الذات فكذلك يعتمد الحكم في صوابه على حضرة الآخرين. ولذلك فإن الحكم قد أوتي صوابًا نوعيًا معينًا لكنه لا يكون أبدًا صائبًا صوابًا كليًا شاملًا، وكل ما يدعيه من صواب لا يمكن أبدًا أن يتجاوز نطاق الآخرين الذين وضع صاحب الحكم نفسه مكانهم في تأملاته. يقول كانط: «إن الحكم صائب بالنسبة لكل شخص يصدر حكمًا»[2]، ولكن التوكيد في هذه الجملة هو على «يصدر حكمًا» ولا يصح هذا بالنسبة للذين لا يصدرون أحكامًا، أو أولئك الذين ليسوا أعضاء في المجال العام حيث تظهر الموضوعات التي يصدر فيها الحكم.

ومن الأفكار القديمة قدّم الخبرة السياسية المسجلة تقريبًا: أن طاقة

(1) **Critique of Judgment** نقد ملكة الحكم لكانط الفقرة 40.

(2) المرجع ذاته، المقدمة: VII.

الحكم على الأمور هي قدرة سياسية على وجه التحديد بذات المعنى الذي بيّنه كانط، أي القدرة على رؤية الأشياء لا من وجهة نظر المرء نفسه فقط بل بمنظور الأشخاص الآخرين الحاضرين، لا بل وأن الحكم على الأمور قد يكون من القدرات الأساسية عند الإنسان بصفته كائنًا سياسيًا، بقدر ما يمكنه أن يوجه نفسه في المحيط العام، في العالم المشترك. كان الإغريق يسمون هذه القدرة φρόνησις,(*) أو البصيرة، وكانوا يعتبرونها الفضيلة أو الامتياز الرئيسي الذي يميّز رجل الدولة بالقياس مع حكمة الفيلسوف[1]. والفرق بين هذه البصيرة التي تحكم في الأمور وبين الفكر التأمّلي أن جذور الأولى ممتدة إلى ما نسميه الفطرة السليمة أو الحس المشترك common sense (**) بينما الثاني يتخطى نطاق الحس المشترك كليًا. أو الحس المشترك - ويطلق عليه الفرنسيون اسمًا يوحي بطبيعته، وهو العقل السليم(***) - يكشف لنا عن طبيعة العالم بقدر ما هو عالم مشترك، ونحن مدينون له بما تتصف به حواسنا الخمس «الذاتية الخاصة بنا دون غيرنا» ومعطياتنا الحسية من مقدرة على تكييف نفسها وفقًا لعالم موضوعي غير ذاتي نشترك فيه مع غيرنا، والحكم في الأمور من جملة النشاطات المهمة التي تتم فيها مشاركة الآخرين في هذه الحياة، إن لم يكن أهمها.

إلا أن الشيء الجديد، بل المدهش بجدته في قضايا كانط في **نقد ملكة الحكم** هو أنه اكتشف هذه الظاهرة بكل عظمتها في الوقت الذي كان

(*) بالإغريقية في الأصل.

(1) لعل أرسطو حين تعمد (في الأخلاق النيتوماخية **Nicomachean Ethics** الكتاب السادس) أن يضع بصيرة رجل السياسة مقابل حكمة الفيلسوف كأن يتبع الرأي العام في مدينة أثينا، كما اتبعه مرارًا في كتاباته السياسية.

(**) common sense وردت باللاتينية في الأصل.

(***) le bon sens بالفرنسية في الأصل.

فيه يبحث ظاهرة التذوّق، أي النوع الوحيد من الأحكام الذي كان دائمًا يعتبر خارج نطاق الميدان السياسي ومجال العقل، لأنه يتعلق بالأمور الفنية دون غيرها، وقد أزعج كانط الاعتباط والذاتية في أنه «لا جدال في أمور الذوق»(*) وهي بلا شك تصدق في أمور المزاج الشخصي لأن هذا الاعتباط أساء إلى شعوره السياسي لا شعوره بالجمالي. ولم يكن «كانط» مرهف الإحساس بالأشياء الجميلة لكنه كان يدرك تمام الإدراك الصفة العامة الجمالية، ومن جرّاء ما لأحكام الذوق من أهمية عامة أصر على أنها خلافًا للقول السائر المبتذل، قابلة للمناقشة لأننا «نأمل أن يشاركنا غيرنا في هذه اللذة»، وأن الذوق يقبل المناقشة لأنه «ينتظر الموافقة من جانب سائر الناس»[1]. لذلك فالذوق هو نقيض «المشاعر الخاصة» بقدر ما تقبله الفطرة السليمة كما تقبل أي حكم آخر، وفي الأحكام الجمالية والسياسية على السواء، يصدر قرار، ومع أن هذا القرار يحدّده دائمًا نوع من الذاتية، لأن كل شخص يستوعب حيزًا خاصًا به يرى منه الدنيا ويحكم فيها، فإنه مستمد كذلك من أن العالم نفسه معطى موضوعي، شيء مشترك بين جميع سكانه. وإن عمل الذوق يقرر كيف ينبغي أن تظهر الدنيا للعين والأذن، أي ما سيراه الناس فيها ويسمعونه، بغض النظر عن ناحية منفعة الدنيا ومصالحنا فيها. فالذوق يحكم على العالم حسب مظهره ودنيويته، وأن اهتمامه بالعالم اهتمام خالٍ من أية مصلحة. وهذا معناه أن مصالح الفرد الحياتية ومصالح النفس الأخلاقية لا دخل لها ها هنا، والدنيا هي الشيء الأساسي في أحكام الذوق، لا الإنسان، أي لا حياة الإنسان ولا نفسه.

وبالإضافة إلى ذلك فإن أحكام الذوق تعتبر في العادة تعسفية لأنها لا تستلزم الموافقة كما تستلزمها الحقيقة أو الوقائع الممكن

(*) de gustibus non disputandum est باللاتينية في الأصل.

(1) **Critique of Judgment** الفقرات 6 و7 و8.

إقامة الدليل عليها، وتشترك مع الآراء السياسية في أنها مقنعة، والشخص الذي يصدر حكمًا لا يستطيع، كما ورد في صيغة جميلة على لسان «كانط»: «إلا أن يستدر رضا الآخرين» لعلهم يرافقونهم في النهاية[1]. هذا التودّد أو الاستمالة يقابل ما كان الإغريق يسمونه πείθειν (*)، وهو الكلام المقنع الجذّاب الذي كانوا يعتبرونه نموذج الصيغة السياسية لمخاطبة الناس بعضهم بعضًا، وقد كانت استمالة الآخرين الطراز السائد في العلاقات بين الناس في المدينة(**) لأنها تستبعد العنف الجسدي. لكن الفلاسفة كانوا يدركون أن الاستمالة تختلف عن نوع آخر من الإلزام الخالي من العنف، وتعني به الإلزام من طريق الحقيقة. وترد الاستمالة في كتابات أرسطو كنقيض διαλέγεσθαι (***) الطراز الفلسفي في الكلام، لا لسبب سوى أن هذا النوع من الحوار كان منصبًا على المعرفة والتوصل إلى الحقيقة، ولذلك كان يستدعي عملية من البرهان المشفوع بالإلزام، وإذن فالثقافة والسياسة مترابطتان، لأن القضية ليست قضية معرفة أو حقيقة، بل هي قضية حكم وقرار، أي التبادل الحكيم للرأي في مجال الحياة العامة والعالم المشترك، واتخاذ القرار في ماهية العمل الذي يجب القيام به إزاءه، وكيف يجب أن يظهر من الآن فصاعدًا وما هي الأشياء التي يجب أن تظهر فيه.

ويبدو تصنيف الذوق، وهو النشاط الثقافي الأكبر، في جملة قدرات الإنسان السياسية من الغرابة بحيث يستحسن أن أضيف إلى خاطراتي

(1) المرجع ذاته، الفقرة 19.

(*) πείθειν بالإغريقية في الأصل.

(**) polis باللاتينية في الأصل.

(***) διαλέγεσθαι بالإغريقية في الأصل.

هذه حقيقة أخرى مألوفة أكثر مما ذكرت بكثير، ولكنها قلما تؤخذ بعين الاعتبار. فنحن جميعًا نعرف حق المعرفة أن الناس يتعارفون بسرعة ويشعرون بالرابطة التي تجمع ما بينهم. حين يكتشفون تقاربًا فيما بينهم بالنسبة لما يسرهم وما يسوؤهم. فمن وجهة نظر هذه التجربة المشتركة يبدو أن الذوق لا يقرر كيف يجب أن يظهر العالم فقط، بل يقرر كذلك من هم الذين ينتسبون إلى جماعة واحدة فيه. فإذا فكّرنا من الناحية السياسية في معنى الانتساب إلى جماعة واحدة، صرنا نميل إلى اعتبار الذوق مبدأ أرستقراطيًا من مبادئ التنظيم. لكن أهمية السياسة قد تكون أبعد أثرًا وفي الوقت ذاته أكثر عمقًا. فكلما حكم الناس في شؤون الدنيا المشتركة فيما بينهم، اشتمل حكمهم على أمور أكثر من هذه الشؤون. إذ إن الشخص يكشف عن نفسه إلى حدّ ما، ويبيّن أي نوع من البشر هو بطريقة حكمه على الأمور، وهذا الكشف اللاإرادي يزداد صحة إلى أن يتحرر من كونه مزاجًا خاصًا. ومن المعلوم أن محيط العمل والقول، أي المجال السياسي كأوجه نشاط، هو المجال الذي تظهر فيه هذه الصفة الشخصية أمام الجمهور فيتضح «من هو الشخص» أكثر مما تتضح صفاته ومواهبه الشخصية، وبهذا يعارض الميدان السياسي المجال الذي يعيش فيه الفنان والصانع ويقومان بعملهما والذي للنوعية أو الكيفية فيه المكان الأعلى، لمواهب الصانع ونوعية الشيء الذي يصنعه. لكن الذوق لا يصدر حكمًا على هذه النوعية. بل بالعكس، النوعية لا جدال فيها، وهي لا تقل في وضوحها المقنع عن الحقيقة، وهي خارج نطاق قرارات الحكم، وفوق حاجة الموافقة بالاستمالة والتودّد، على الرغم من وجود فترات منن الانحطاط الفني والثقافي. لا يبقى فيها إلا القلائل ممن يتقبلون الوضوح الذاتي للكيفية، ولا يبرر الذوق في

الميدان كنشاط العقل المثقف حقًا(*) إلا حين يكون وعي الكيفية منتشرًا انتشارًا واسعًا، وحين يسهل التعرّف إلى ما هو جميل حقًا، لأن الذوق يحسن التمييز ويقضي بين الصفات. والذوق في ذاته وبحكمه الواعي أبدًا في شؤون الدنيا يفرض حدوده الخاصة على تلك المحبة المفرطة العمياء لكل ما هو جميل فحسب، فالذوق يدخل العامل الشخصي في مجال الصنع ومجال الكيفية، أي إنه يكسبهما معنى إنسانيًا. والذوق يزيل البربرية من عالم الجمال بثباته أمام الجمال، وهو يتعهد الجمال بطريقته الشخصية الخاصة فينتج «الثقافة».

والفلسفة الإنسانية كالثقافة، رومانية في الأصل، فلا توجد أيضًا كلمة في اللغة الإغريقية تقابل الكلمة اللاتينية humanitas(**). لذلك فلا حرج أن أختار - لاختتام هذه الملاحظات - مثالًا رومانيًا يوضح المعنى الذي يكون فيه الذوق طاقة سياسية تجعل الجمال إنسانيًا حقًا وتخلق ثقافة. يؤثَر عن شيشرون قول غريب يدخل في روعنا أنه صيغ عمدًا لينقض القول الروماني المبتذل السائد في ذلك الوقت: «سقراط صديقي، وأفلاطون صديقي، ولكن الحقيقة يجب أن تقدر أكثر منهما»(***)، لا شك أن

(*) cultura animi باللاتينية في الأصل.

(**) باللاتينية في الأصل. لدراسة تاريخ الكلمة والمفهوم راجع كتاب **Niedermann** المشار إليه آنفًا **Rudolf Pfeiffer Humanitas Erasmiana (Studien der Bibliothek Warburg)** الرقم 22، 1931 and Nachträgliches zu Humanitas وكذلك في كتاب **Richard Herder Kleine Schriften** ميونخ 1960.
كانت الكلمة تستعمل كمرادف الكلمة الإغريقية φιλανθρωπία, وهذه كانت في الأصل تشير إلى الآلهة والحكام، ولذلك فكانت تتضمن معانيٍ إضافية مختلفة كل الاختلاف. وكانت كلمة Humanitas كما فهمها شيشرون تتصل اتصالًا وثيقًا بالفضيلة الرومانية القديمة Clementia وبذلك كانت تناقض إلى حدّ ما الـ Gravitas الرومانية. ولقد كانت العلامة المميزة للرجل المثقف، ولكن من المهم لموضوع بحثنا أن نتذكر أن دراسة الفن والأدب، لا الفلسفة، كانت تعتبر مؤدية إلى الإنسانية «Humanity».

(***) «Amicus Socrates amicus Plato، sed magis aestimanda veritas» وردت باللاتينية في الأصل.

هذا القول المأثور - سواء قبلنا أو رفضنا - قد أساء إلى شعور الرومان الإنساني(*) أي نزاهة الإنسان كإنسان، إذ إن كرامة الإنسان ومركز الفرد، والصداقة كذلك، كلها يضحى بها هنا لسيادة الحقيقة المطلقة، وعلى كل فليس أبعد عن مثال الحقيقة المطلقة. الملزمة مما يقوله شيشرون: «أفضل وأيم الحق أن أضلّ برفقة أفلاطون على أن أكون صائب الرأي في رفقة خصومه»(* *). إن الترجمة تطمس معالم غموض في النص، فالجملة يمكن أن تعني ما يلي: إنني لأفضل أن أضلّ بالمعقولية الأفلاطونية على أن أستشعر sentire الحقيقة باللامعقولية الفيثاغورية. لكن هذا التأويل غير مقبول بسبب الجواب الذي ورد في الحوار، «وأنا نفسي لا أظنني كارهًا لأن أضلّ الطريق برفقة رجل مثله» Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim (* * *) حيث التركيز أيضًا على الشخص الذي نضل معه. لذلك فالأفضل أن نأخذ بالترجمة، وحينئذٍ يكون معنى الجملة: أن تفضيل صحبة أفلاطون وصحبة أفكاره، حتى ولو أبعدنا ذلك عن جادة الحقيقة، مسألة ذوق. حقًا إن هذا القول جريء جدًا، بل جريء إلى درجة الإفراط الشنيع، ولا سيّما أنه يتعلق بالحقيقة. فمن الجلي أن مثل هذا القول يمكن أن يقال ويقرّر عن الجمال، فإن الجمال لا يبدو للذين دربوا أذواقهم مثلما درب معظمنا عقولهم أقل إقناعًا من الحقيقة. إن ما قاله شيشرون معناه في الواقع أن الفيلسوف الإنساني الحق لا يعتبر أن الحقائق التي يتوصل إليها رجل العلم ولا الحقيقة كما يراها الفيلسوف ولا الجمال الذي يبدعه الفنان يمكن أن تكون أمورًا مطلقة. إن الفيلسوف

(*) باللاتينية في الأصل. humanitas

(* *) «Errare mehercule malo cum Platone quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire» وردت باللاتينية في الأصل. كتاب شيشرون سابقًا، 39 40 ولقد اتبعت ترجمة J. E. King في سلسلة Loeb المؤلفات الكلاسيكية.

(* * *) وردت باللاتينية في الأصل.

الإنساني من حيث إنه غير متخصص، يستخدم ملكة الحكم والذوق، وهذه خارج نطاق الإلزام الذي يفرضه علينا موضوع التخصص. وقد كانت هذه الـ humanitas (*) الرومانية تطبق على أناس كانوا أحرارًا من جميع الوجوه، يعتبرون مسألة الحرية، أو عدم الإلزام، حاسمة حتى في الفلسفة، بل وفي الفن. يقول شيشرون: «في الأمور التي تتصل بعلاقاتي بالبشر والأشياء أرفض أن أخضع لإلزام شيء، حتى إلزام الحقيقة بل حتى إلزام الجمال»(**)

هذه الفلسفة الإنسانية نتيجة cultura animi (***) أي نتيجة موقف يحسن الاعتناء بأمور الدنيا والحفاظ عليها والإعجاب بها. وهي بذلك تقوم بمهمة الحَكَم والوسيط بين الأعمال السياسية الصرفة والأعمال الصناعية الصرفة، التي تتعارض من عدة وجوه. فنحن كإنسانيين يمكننا أن نسمو مختارين فوق التخصص والثقافة المزيفة على أنواعها بحيث نتعلّم استعمال ذوقنا بلا قيود. حينئذٍ نستطيع أن نرد على أولئك الذين كثيرًا ما يقولون لنا إن أفلاطون أو غيره من عظماء الكتّاب الأقدمين، قد جاء من ينسخ فلسفتهم ويبطلها، ونستطيع أن ندرك أنه حتى لو كان انتقاد بعضهم لأفلاطون صحيحًا، فقد تظل رفقة أفلاطون أفضل من رفقة منتقديه، وعلى كل فلنتذكر ما ينبغي أن يكون عليه الشخص المثقف في عرف الرومان - وهم

(*) وردت باللاتينية في الأصل.

(**) ويتحدث شيشرون بنغمة مشابهة في **De Legibus** 3، 1 فهو يطري Atticus: Cuius et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitates cum humanitate. وردت باللاتينية في الأصل.
أي «الذي يتراءى لي أن حياته وكلامه قد أحرزتا هذا النادر الذي يصعب إحرازه، مزيج من الوقار والإنسانية» وعلى هذا، كما يقول هيردر (في كتابه المشار إليه)، يتكون وقار أتيكس من تمسكه بفلسفة أبيقور تمسكًا رصينًا، بينما تظهر إنسانيته في تبجيله لأفلاطون، مما يثبت حريته الباطنية.

(***) وردت باللاتينية في الأصل.

أول شعب اهتم بالثقافة جديًا كاهتمامنا - حين قالوا: المثقف هو الشخص الذي يحسن اختيار رفاقه من بين الرجال، ومن بين الأشياء ومن بين الأفكار، من الحاضر ومن الماضي على حدّ سواء.

الكتاب

هذه المقالات تمارين في الفكر السياسي كما ينبثق في واقع أحداث السياسة (على الرغم من أن هذه الأحداث لا تذكر إلا عرضًا)، وتفترض المؤلفة في هذه المقالات أن التفكير نفسه ينشأ عن وقائع خبرة الحياة ويظل مرتبطًا بها باعتبارها المعالم الوحيدة التي يستطيع أن يدرك بها موقفه واتجاهه. ولما كانت هذه التمارين تدور حول الماضي والمستقبل، فإنها تجمع بين النقد والتجربة، لكن التجارب لا تحاول تصميم مستقبل يوتوبي، كما أن نقد الماضي والآراء التقليدية لا يرمي إلى الإطاحة بها، وبالإضافة إلى هذا فإن نواحي النقد والتجربة في المقالات التالية ليست منفصلة بعضها عن بعض انفصالًا بيّنًا، على الرغم من أن بعض الفصول تميل إلى النقد أكثر مما تميل إلى التجربة، وأما الفصول الأخرى فأقرب إلى التجربة منها إلى النقد. وهذا التحوّل التدريجي من الاهتمام بالتجربة إلى الاهتمام بالنقد لم يتأت اعتباطًا، إذ إن عنصر التجربة موجود في تفسير الماضي ونقده، هذا التفسير الذي يرمي بالدرجة الأولى إلى اكتشاف المصادر الحقيقية للآراء التقليدية، بقصد تخليص روحها الحقيقية من جديد بعد أن تبخرت، ويا للأسف، فاختفت من الكلمات الأساسية في لغة السياسة -كالحرية والعدالة، والسلطة والمنطق، والمسؤولية والفضيلة، والقوة والمجد- ولم يبق منها سوى القشور الفارغة للتعبير عن كل شيء تقريبًا، من دون الاكتراث للحقيقة الخطرة الكامنة وراءها.

جداول Jadawel
www.jadawel.net